नवभारत

जुलै-२०१४












- मराठी-कन्नड साहित्यानुबंध
- 'मानववादाची विविध परिमाणे' : प्रकरण चौथे 'वैज्ञानिक मानववाद'
- नागपूरचे नागरी परिवर्तन
- गांधीजी आणि आजचा युवक
- भारतीय संविधानातील स्त्रियांचे स्वातंत्र्य आणि राजकीय सबलीकरण

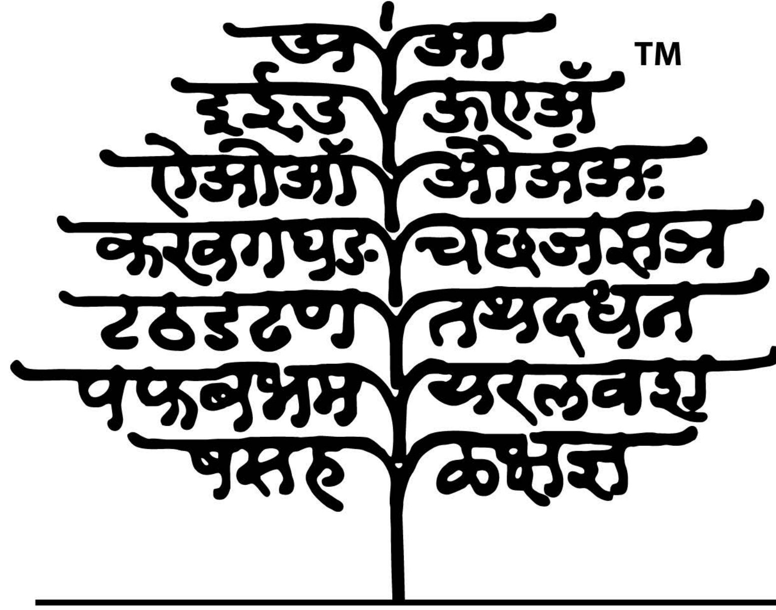


अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

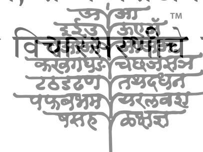
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

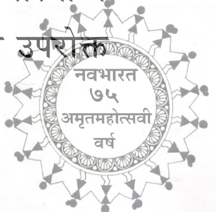
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





आवाहन

'नवभारत' हे वैचारिक मासिक सुरू होऊन आता ६१ वर्षे झाली. साहजिकच मासिकाच्या मूळ कर्त्यांनी जे उद्देश डोळयांपुढे ठेवले होते, ते उद्देश स्वीकारून लिहिणारे लेखक व त्या उद्देशांविषयी आस्था बाळगणारे वाचक आता कमी होत चालले आहेत. तरीदेखील वैचारिक आदान-प्रदानाचे समर्थ व्यासपीठ म्हणूनच 'नवभारता' ने कार्य करीत राहावे असाच आमचा संकल्प आहे.

भारतीय परंपरेची ओळख व परिष्करण करून देणारे लेख येतच राहतील. परंतु, विज्ञान, अर्थकारण, तत्त्वज्ञानातील आधुनिक विचारप्रवाह, इतिहासलेखनाला आलेले नवे रूप इत्यादी विषयांची भाष्यरूपाने ओळख करून देणे, नवीन ग्रंथांची समीक्षा करणे, लोकसाहित्य, दलित-वाङ्मय यांना जी काळानुरूप वळणे मिळत आहेत त्यांचा मागोवा ठेवणे या विषयांवर भर देणे अगत्याचे झाले आहे. लघुकथा, ललित लेख व कविता या 'नवभारता' पूर्वीही कक्षेबाहेर ठेवल्या नव्हत्या व आताही त्या कक्षेबाहेर ठेवलेल्या नाहीत.

आज तालुक्याच्या ठिकाणी महाविद्यालये निघाली आहेत. येथील शिक्षण मराठी भाषेतून चालते व ते योग्यच आहे. तथापि, इंग्रजी वा अन्य भारतीय भाषांतील विचारप्रवाहांशी या शिक्षणाचा संबंध राहू नये, ही खेदाची गोष्ट आहे. या महाविद्यालयातील ग्रंथालयात अद्ययावत् पुस्तके येत नाहीत व आली तरी ती वाचून सकस चर्चा करतील असे अभ्यासूंचे गटही सहसा असत नाहीत. आमचे अनेक विद्यार्थी या महाविद्यालयातून प्राध्यापक व प्राचार्य आहेत. त्यांनी ही व्यथा आमच्यापाशी बोलून दाखविली व असेही सांगितले की, 'नवभारता'तील काही लेखांच्या छायांकित प्रती काढून त्यांनी विद्यार्थ्यांना आवर्जून वाटल्या.

आमची अशी खात्री आहे की, महाविद्यालये, तेथील प्राध्यापक व विद्यार्थी तसेच गावोगावी विखुरलेले अभ्यासू नागरिक यांना 'नवभारत' वाचण्याची व त्यातील लेखांवर चर्चा करण्याची सवय लागून जाईल. या सर्वांना आपले दर्जेदार लेख 'नवभारत' कडे अवश्य पाठवावेत.

यासाठी 'नवभारता'चा प्रसार झाला पाहिजे. आमची वाचकांना अशी विनंती आहे की, त्यांनी 'नवभारता'ला वर्गणीदार मिळवून देण्याची मोहीम चालवावी. जो वाचक पाच वर्गणीदार मिळवून देईल त्याने सहाव्या व्यक्तीचे नाव व पत्ता कळवावा. त्या सहाव्या व्यक्तीला 'नवभारता' चे अंक वर्षभर आमच्याकडून विनाशुल्क पाठवले जातील. वर्गणीदार कोणत्याही महिन्यापासून होता येते.

वर्षाची वर्गणी रू. ३००/- असून वर्गणी, चेक/डी.डी./मनिऑर्डर यांच्याद्वारे 'नवभारता'च्या पत्त्यावर पाठवावी. चेक/डी.डी. 'नवभारत' मासिक, या नावाने ३१५, गंगापुरी, वाई ४१२८०३ या पत्त्यावर पाठवावे.

– संपादक मंडळ

लेखकांस आवाहन

नवभारत मासिकामध्ये दर्जेदार वैचारिक लेखनाचे आम्ही नेहमीच स्वागत करतो. पण नवभारताकडे आपले लेखन पाठविण्यापूर्वी काही काळजी घ्यावी अशी विनंती आहे.

१. आपले लेखन सुवाच्य अक्षरात कागदाच्या एकाच बाजूस असावे.

२. आपण लेखनासाठी जे संदर्भ वापरले असतील ते लेखाच्या शेवटी काही टीपा असल्यास त्यासह द्यावेत.

३. महत्त्वाचे म्हणजे आपण आपला लेख यापूर्वी कुठल्याही नियतकालिकात प्रसिद्धीसाठी पाठविलेला नाही याची स्पष्ट कल्पना नवभारतच्या संपादकांना द्यावी.

४. नवभारतमध्ये लेख छापण्यापूर्वी तो संपादक मंडळाच्या योग्य त्या सदस्याकडे वाचनासाठी व अभिप्रायासाठी पाठविला जातो त्यामुळे तो लेख कुठल्या महिन्यात नवभारतमध्ये येईल किंवा येणार नाही हे यथावकाश कळविले जाईल याची लेखकांनी कृपया नोंद घ्यावी.

आपल्या सहकार्याबद्दल संपादक मंडळ आपले आभारी आहे.

- संपादक मंडळ

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६७। अंक ९। जुलै। २०१४
आषाढ/ श्रावण शके १९३६
वार्षिक वर्गणी ३०० रुपये
या अंकाची किंमत रु. २०/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संग्रहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा, या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील, अशी काळजी घेतली जाईल.

*नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

ऑक्टोबर २०१४ च्या अंकापासून 'नवभारत' ची वार्षिक वर्गणी रू. ४००/- आहे. याची कृपया सर्वांनी नोंद घ्यावी.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).
फोन : (०२०) २५६७४०९३.

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
नीता गायकवाड
व्यवस्थापक, नवभारत मासिक
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५, गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा)
फोन : (०२१६७) २२०००६.

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकाला अनुदान दिले असले, तरी या नियतकालिकातील लेखकांच्या विचारांशी मंडळ व राज्य-शासन सहमत असेलच, असे नाही.

अनुक्रमणिका

नवभारत

जुलै २०१४

अनुक्रमणिका

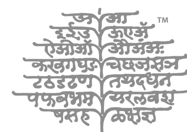
मराठी-कन्नड साहित्यानुबंध

गोपाल श्रीपती महामुनी

बहिरंगात विविधता आणि अंतरंगात एकता हे केवळ भारतीय जीवनपद्धतीचे अविभाज्य लक्षण राहिले नाही; तर विश्वाच्या विकासगतीला चालना देणारे, भारतीय योगदानाचा अभ्यासविषय बनले आहे. मानवी सहजीवनाच्या अस्तित्वासाठीचा तो एक चिंतनविषय बनला आहे. पण दुर्दैवाने भारतीय संशोधकांचे या वैशिष्ट्याकडे दुर्लक्ष झाल्याचे दिसते. महाराष्ट्र आणि कर्नाटकाच्या अनुबंधासंदर्भात वरील गोष्टीचा प्रत्यय येतो. महाराष्ट्र आणि कर्नाटक हे भौगोलिक दृष्ट्या शेजारी प्रांत आहेत. या दोन्ही प्रांतांच्या काही प्रदेशावर बरीच वर्षे एकाच राजघराण्याची सत्ता असल्यामुळे या प्रदेशात पुष्कळ प्रमाणात सांस्कृतिक समानता आढळते. या दोन प्रदेशांचे ऋणानुबंध जितके खोल तितकेच गुंतागुंतीचे आहेत. ही गुंतागुंत अलीकडची नाही; ती अतिप्राचीन आहे. हे प्राचीनत्व कधी सुरू होते? या दोन प्रदेशांचा अनुबंध शोधण्यासाठी इतिहासात मागे कुठवर जावे लागते? मराठी आणि कन्नड भाषांचा उगम कधीचा? या भाषांची जननी कोण? भाषा भिन्न होण्याची कारणे कोणती असतील? भाषा भिन्न असल्या तरी संस्कृतींत साम्य आढळते, याचे स्वरूप नेमके कोणते? अशा अनेकविध प्रश्नांची उकल होणे गरजेचे आहे. यांतील बहुतांश प्रश्नांची उत्तरे मिळाली असली, तरी निर्णायक उत्तरे आजही अभ्यासकांकडे असल्याचे दिसत नाही. त्या दृष्टीने या विषयात अधिक संशोधन होणे गरजेचे आहे.

या प्रदेशातील लोकांचे अनेक प्रकारचे व्यवहार हजारो वर्षांपासून एकमेकांत गुंतलेले आहेत. त्यांचा एकमेकांवर इतक्या विलक्षण पद्धतीने प्रभाव पडला आहे, की यांतील एखाद्या जनसमूहाचा अभ्यास करावयाचा झाल्यास या दोन्ही प्रांतांतील जनसमूहांचा इतिहास, भाषा, संस्कृती, परंपरा आणि साहित्याचा धांडोळा घेणे क्रमप्राप्त ठरते. दक्षिणोत्तर संस्कृतींचा स्निग्ध संगम म्हणजे हे दोन्ही प्रांत आहेत. या दोन्ही प्रांतांतील शेकडो ग्रामनामे, येथील भिन्न भिन्न जन व त्यांचे वांशिक संबंध, शब्दांची जडणघडण, त्यांची दैवते, चालीरीती अशा नानाविध घटकांचा शास्त्रशुद्ध अभ्यास होणे गरजेचे आहे. मराठी--कन्नड हे दोन भाषावाचक शब्द असून ते अनुक्रमे महाराष्ट्र आणि कर्नाटक या दोन प्रांतांचे प्रतिनिधित्व करतात. हे जरी खरे असले तरी महाराष्ट्र म्हणजे केवळ मराठी भाषिकांचे राज्य नव्हे आणि कर्नाटक म्हणजे केवळ कन्नड भाषिकांचे राज्य नव्हे. या दोन्ही भाषा या प्रांतांतील बहुभाषिकांचे प्रतिनिधित्व करतात. त्यामुळे या भाषा त्या त्या राज्याच्या राज्यव्यवहाराच्या भाषा बनल्या आहेत. या दोन्ही भाषा या दोन्ही प्रांतांचे भाषिक, सांस्कृतिक आणि साहित्यिक प्रतिनिधित्व करताना दिसतात. यात विशेष म्हणजे या दोन्ही भाषा परस्परभिन्न भाषावर्गाशी संबंधित असल्याचे दिसले, तरी सांस्कृतिक दृष्ट्या त्या एकच असल्याचे दिसते. म्हणून दुर्गा भागवत यांनी या भाषांच्या संदर्भात, “भाषा भिन्न, संस्कृती एक.”[१] असा अभिप्राय व्यक्त केला आहे. या भिन्न समूहांच्या भाषांमधल्या या गाढ संबंधाची पार्श्वभूमी कोणती, हे जाणून घेणे कुतूहलकारी वाटते. या भिन्न भाषा एकत्रितपणे नांदत आल्या आहेत. त्यांचे ऋणानुबंध आजतागायत अबाधित राहिले आहेत. मराठी-कन्नड या भाषांतील साहित्यविश्वामध्ये पुरातन काळापासून निकटचे संबंध आहेत. भाषेतील आदानप्रदानाप्रमाणेच साहित्यिक क्षेत्रातही देवाण-घेवाण झाल्याचे दिसून येते. याला अनेक कारणे असल्याचे दिसते. यांतील काही कारणे स्पष्ट करताना एस. पी. पाटील म्हणतात, “कर्नाटक-महाराष्ट्र ही शेजारी राज्ये. या दोन्ही प्रांतांतील काही प्रदेश बऱ्याच वर्षांपर्यंत एकाच राजवटीशी संबंधित असल्यामुळे त्यांच्यातील सामीप्यता संपर्काला कारणीभूत ठरते. भौगालिक, राजकीय संपर्क सांस्कृतिक बांधव्यास पूरक अंश बनला आहे.”[२] आर्य-द्रविड सांस्कृतिक संघर्षापासून ते सातवाहन, कदंब, राष्ट्रकूट, चालुक्य, शिलाहार,

अनुक्रमणिका





यादव आदी घराण्यांच्या राजवटींचा इतिहास या प्रांतांना लाभलेला आहे. बहामनीशाही, आदिलशाही, मराठे यांच्या धामधुमीत, वैभवात या दोन्ही प्रांतांतील प्रजेने सुख आणि दुःख भोगले आहे. भूगोलाच्या सीमारेषा उत्तुंग वाढलेल्या आणि कालांतराने क्षीण होत गेलेल्याही या दोन्ही प्रांतांनी अवलोकिलेल्या आहेत.

मराठी-कन्नड या दोन्ही भाषांत साहित्यनिर्मितीच्या प्राचीन प्रेरणा एकच असल्याचे दिसते. साहित्याचे स्वरूपही समान असल्याचे दिसते. कोणत्याही भाषेला ग्रंथस्थ स्वरूप प्राप्त होण्यासाठी काही वर्षांचा कालावधी जावा लागतो. ही बाब मराठी-कन्नड या दोन्ही भाषांना लागू होते. नवव्या शतकामध्ये लिहिलेला *कविराजमार्ग* हा कन्नडमधील पहिला ग्रंथ ठरतो. हा काव्यशास्त्राची लक्षणे असणारा ग्रंथ आहे. त्यामुळे कन्नडमध्ये यापूर्वी काव्यरचना झाली असल्याचे दिसून येते. मराठीतील *ज्योतिषरत्नमाला* या अकराव्या शतकातील तर बाराव्या शतकातील *विवेकसिंधु* या दोन ग्रंथांपैकी पहिला ग्रंथ कोणता, याविषयी तज्ज्ञांत एकमत नाही. पण साधारणपणे तेराव्या शतकापासून मराठीत ग्रंथनिर्मितीला चालना मिळाल्याचे दिसते. या पार्श्वभूमीवर गेल्या आठ शतकांपासून मराठी--कन्नड भाषिक समुदायामध्ये वाङ्मयीन देवाण-घेवाण अविरतपणे सुरू असल्याचे दिसते.

मराठीतील आद्य ग्रंथनिर्मितिसंदर्भातील प्राप्त पुराव्यानुसार मराठी भाषेला ग्रांथिक स्वरूप प्राप्त होण्याआधी कन्नड भाषा परिपक्व अवस्थेप्रत पोचल्याचे दिसते. त्यामुळे मराठी वाङ्मयनिर्मितीच्या प्राथमिक कालखंडात मराठीवर कन्नडचा प्रभाव असणे नैसर्गिक आहे. महानुभाव पंथाचे साहित्य आणि ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यात कन्नड शब्द आढळतात. *ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव* आदी कृतींमध्ये कन्नड शब्द आढळतात. ज्ञानेश्वरांनी रचलेल्या एका पद्याशी पुरंदरदासांनी लिहिलेल्या पद्याचे विलक्षण साम्य असल्याचे दिसते, तर काही तज्ज्ञांच्या मते पुरंदरदासांनी या पद्याचा कन्नडानुवाद केला आहे. महाराष्ट्रातील संतसाहित्य आणि कर्नाटकातील दाससाहित्य यांत विलक्षण साम्य आढळते. या दोन पंथांचा उदय सामान्यपणे एकाच कालखंडात झाल्याचे दिसते. कर्नाटकमध्ये नरहरी तीर्थ यांनी दासकूट परंपरेला प्रारंभ केला. तर महाराष्ट्रामध्ये याच्यापूर्वी काही काळ ज्ञानदेवांनी वारकरी पंथाचा पाया घातला. या दोन्ही पंथांची मुख्य वस्तू कृष्णभक्ती अथवा विठ्ठलभक्ती होय. या दोन पंथांच्या समकालीनत्वाविषयी पंडित आवळीकर म्हणतात, "संताचे व दासांचे कार्य एकाच वेळेला प्रारंभ झाले असे म्हणायला हरकत नाही. श्रीपादार्थ अथवा रंग विठ्ठल आणि एकनाथांचे आजोबा भानुदास हे दोघे समकालीन असावेत. तसेच पंढरपूरची विठ्ठलमूर्ती विजयनगरास नेण्यात आली, या घटनेसंदर्भात या दोघांत निकटचे संबंध असल्याचे दिसते."[३] पुरंदरदास हे कर्नाटकातील प्रसिद्ध संत. हे मूळचे महाराष्ट्रातील सासवडजवळील पुरंदर किल्ल्यावरचे असल्याचे काही तज्ज्ञांचे मत आहे. हे पुरंदरदास आणि संत एकनाथ हे समकालीन असल्याचे दिसते. याविषयी पंडित आवळीकर म्हणतात, " पुरंदरदास पन्नास वर्षांचे असताना एकनाथांचा जन्म झाला. एकनाथ तीस वर्षांचे असताना पुरंदरदासांचा मृत्यू झाला."[४] याचाच अर्थ पुरंदरदास आणि एकनाथ यांच्यात निकट संबंध असला पाहिजे. या दोघांत परस्परभेट होऊन कन्नड-मराठीचा दोघांना परिचय घडला असेल. पुरंदरदासांचा कालखंड इ. स. १४०६ ते १४८९ असा मानण्यात आला आहे. या काळी महाराष्ट्रामध्ये ज्ञानेश्वरांनी भागवत संप्रदायाच्या मंदिराचा पाया घातला होता. तसेच सर्वसामान्य लोकांच्या मनांत विठ्ठलभक्तीचा अंकुर फुलला होता. या संदर्भात ज्ञानेश्वरांबद्दल पुरंदरदासांना उत्कट जिव्हाळा असणे स्वाभाविक आहे.

बसवेश्वरांनी स्थापन केलेल्या वीरशैव पंथातील वचनकारांनी आपल्या वचनांतून मराठी शब्दांचाही वापर केल्याचे दिसते. या काळात मराठी-कन्नड भाषेतील परस्परसंपर्कास प्रारंभ झाल्याचे दिसते. बसवेश्वर, अल्लमप्रभू, चेन्न बसवण्णा, सिद्धराम आदी शरणांच्या वचनांतील मराठी पदांचा वापर याची साक्ष देतात. म. बसवेश्वरांचा ज्या बिज्जळ राजवटीशी दीर्घकाळ संबंध आला, ती राजवट पंढरपूरच्या परिसरात मंगळवेढा या आजच्या महाराष्ट्रातील ठिकाणी होती. मंगळवेढा ही बिंज्जळ राजवटीची राजधानी होती. बसवेश्वर मंगळवेढ्यात साधारणपणे इ. स. ११३२ ते ११५३ या काळात राहत होते, असे म्हटले गेले आहे. या काळात बिज्जळ राजवटीत

अनुक्रमणिका

बसवेश्वरांची उत्तरोत्तर भरभराट होत गेल्याचे दिसते. आपल्या कर्तबगारीच्या बळावर ते एकेक महत्त्वाचे पद राजदरबारात मिळवत गेले. याच उमेदीच्या जीवनपर्वात त्यांनी आपल्या नव्या शिवभक्तीच्या विचारांची बैठक पक्की केल्याचे दिसते. तसेच नवतत्त्वचिंतनाची मांडणी पक्की केली. त्यांनी यासाठी बहुजनांची मोट बांधली तीही याच भागात. त्यांचे बहुतेक प्रारंभीचे सहकारी हे याच आजच्या मराठी भागातील असल्याचे स्पष्ट होते.

संत एकनाथांचा नातू मुक्तेश्वर यांना मराठी संत-साहित्यात विशिष्ट स्थान आहे. त्यांचे वडील धारवाड जिल्ह्यातील डंबळ येथे राहत होते. त्यांचे नाव बाळकृष्ण-पंत वा चिंतामणी होय. मुक्तेश्वरांना प्रवास प्रिय होता. त्यांच्या कृतीमध्ये गुर्जर, महाराष्ट्र, कर्नाट, आंध्र, मलेयाळ आदी प्रांतांचे वर्णन आढळते. तुंगभद्रा नदीकाठावरील चौडदानपूर येथे मुक्तेश्वरांचे देवालय आहे. गदग आणि डंबळ प्रांतांमध्ये मुक्तेश्वर लोकप्रिय असल्याचे दाखले मिळतात. मुक्तेश्वरांनी कन्नडमधील कुमारव्यास या कवीने लिहिलेल्या *भारत* या काव्याला अनुसरून मराठी *महाभारता*ची रचना केल्याचे आढळते. या *महाभारता*तील सभापर्व या विभागामध्ये आढळणाऱ्या ओव्या कुमारव्यासाच्या *भारत* यातील उद्योगपर्वातील एका भागाशी साम्य दर्शवीत असल्याचे संशोधकांचे म्हणणे आहे. मुक्तेश्वर हे कर्नाटकी असल्याचे स्पष्ट होते. याविषयी शं. बा. जोशी म्हणतात, "महाकवी मुक्तेश्वरांची समाधी तेरवाडला कुरूंदवाडजवळ आहे. मुद्गल हे जर त्यांचे आडनाव ठरले, तर हे कानडी घराणे म्हणावे लागेल. त्यांचे कुलदैवत सोनारीचा भैरव. सोलापूरचे पूर्वीचे नाव सोन्नलापूर असे असल्याचे जुन्या कानडी साहित्यावरून दिसून येते. सोन्नलापूर, सोनारपूर असणे शक्य आहे. श्री एकनाथांची भार्या विजापूरची होती, अशी माहिती श्री पांगारकर देतात."[५] अशा रीतीने मुक्तेश्वरांना कन्नड भाषा अवगत असली पाहिजे, असे म्हणता येते. एवढेच नव्हे तर मुक्तेश्वरांना द्राविड भाषेतील इतर संस्कृतींचा परिचय असल्याचे दिसते. निजगुणशिवयोगी या कवीच्या *विवेकचिंतामणी* या ग्रंथाचा शांतलिंगस्वामी यांनी मराठीत अनुवाद केला आहे. शांतलिंगस्वामी मूळचे सातारा जिल्ह्यातील शिंगणापूरचे होते.

अर्वाचीन साहित्यानुबंध

प्राचीन काळापासून महाराष्ट्र आणि कर्नाटक यांच्यात सांस्कृतिक, साहित्यिक देवाण-घेवाण होत आली आहे. अनेक साहित्यिकांनी मराठी-कन्नड अशा दोन्ही भाषांमध्ये साहित्यनिर्मिती केली आहे. बऱ्याचशा लेखकांनी अनुवादाद्वारे मराठी वाचकांना कन्नड साहित्याची ओळख तर कन्नड रसिकांना मराठी वाङ्मयाचा परिचय करून दिला आहे. या साहित्यविनिमयाला प्राचीन परंपरा आहे. ही परंपरा आजतागायत अखंडितपणे, अविरतपणे सुरू आहे. परस्परांच्या साहित्यनिर्मितीतून प्रेरणा घेऊन या दोन्ही भाषांत साहित्यनिर्मिती झाल्याचे दिसते. मराठी साहित्याने कन्नड साहित्यनिर्मितीला चालना दिली, तर कन्नड वाङ्मय मराठी वाङ्मयनिर्मितीला प्रेरणादायी ठरल्याचे दिसते. मराठी-कन्नड साहित्य परस्परपोषक ठरल्याचे दिसते. परस्परप्रेरणेतून दोन्ही भाषांत साहित्यनिर्मितीचे नवे प्रयोग करण्यात आल्याचे दिसून येते. या दोन्ही भाषांतील साहित्यामध्ये अशा रीतीने आदान-प्रदान झाल्याचे आढळून येते.

मराठी दशावताराला कन्नडमधील यक्षगान प्रेरणादायी ठरल्याचे दिसते. श्यामजी नायक काळे नावाच्या कर्नाटकातील कीर्तनकाराने महाराष्ट्रातील राजापुरात एक यक्षगान मेळ (संघ) स्थापन केल्याचे दाखले आढळतात, तर मराठी रंगभूमीवरही या यक्षगानाचा प्रभाव स्पष्टपणे जाणवतो.

विष्णुदास भाव्यांनीही कर्नाटक संगीतातील परंपरांचा उपयोग करून मराठी नाट्य संगीतास नवा आयाम प्राप्त करून दिला. मराठीमध्ये एकीकडे इब्सेनच्या पाश्चात्त्य नाट्यतंत्राचे अनुकरण होत असतानाच कर्नाटकी संगीत नाटकांची देणगी लाभल्याने मराठी रंगभूमीला वैभवाचे दिवस प्राप्त होऊ लागले. याचा परिणाम कन्नड भाषिक आणि नाटकांवरही झाल्याचे दिसून येते. मराठीतील नाट्यतंत्राचा प्रभाव कन्नड नाटकांवर झाल्याचे दिसते. हुबळीमध्ये मराठी नाटक कंपन्या महिनोन् महिने तळ ठोकीत असत. केशवराव भोसले यांनी तर आपल्या ललित कलादर्श या नाटक कंपनीची इ. स. १९०८ मध्ये हुबळीत स्थापना केल्याचे दिसून येते. मराठी नाटकांच्या प्रभावाने उत्तर कर्नाटकात कन्नड नाटक कंपन्या

स्थापन झाल्याचे दिसून येते. एकूणच कन्नड संगीत नाटकाच्या प्रभावाने मराठी संगीत नाटकाला सुरुवात आणि मराठी नाटकांच्या प्रेरणेने कन्नड नाट्य संस्थांची स्थापना हे मराठी-कन्नडमधील परस्परप्रभावाचे आणि अनुबंधाचे निदर्शक आहे.

कन्नड कादंबरीची प्रेरणा

कादंबरी हा प्रकार भारतीय साहित्यामध्ये नवखा असून तो पाश्चिमात्य साहित्यप्रकारातून आपल्याकडे आल्याचे आपण पाहतो. एकोणिसाव्या शतकामध्ये इंग्रजी साहित्यातील नावेल या प्रकाराचा कादंबरी या नावाने नवा साहित्यप्रकार उदयास आला. भारतीय साहित्य-विश्वामध्ये प्रथमतः बंगाली आणि मराठी भाषेमध्ये या साहित्यप्रकाराने आपले स्थान बळकट केले. त्यामुळे कन्नड कादंबरीसाहित्याअगोदर मराठीत कादंबरी हा शब्द प्रचलित होता आणि साहित्यप्रकारही वापरात असल्याचे दिसते. याविषयी हु. नि. बेळगली म्हणतात, “कन्नडपेक्षाही पूर्वी मराठी भाषेमध्ये कादंबरी हा साहित्यप्रकार वापरात होता. इ. स. १५२७ मध्ये मुंबई सरकारने प्रकाशित केलेल्या मराठी भाषेच्या कोशात कादंबरीचा अर्थ कल्पित कथा असा देण्यात आला आहे. इतकेच नव्हे तर *चंद्रिका* या पत्रिकेतून ऑक्टोबर १८५४ पासून *नीतिपर कादंबरी* या नावाने कादंबरी क्रमशः प्रसिद्ध होत होती.”[६] यावरून हेच स्पष्ट होते, की कन्नडमध्ये कादंबरी हा साहित्यप्रकार मागाहून आला आहे. कन्नडमधील कादंबरीनिर्मितीस मराठी कादंबरी प्रेरणादायी ठरल्याचे यातून स्पष्ट होते. कन्नड कादंबरीवरील मराठी कादंबरीचा प्रभाव आपण स्पष्टपणे पाहू शकतो. कन्नडीगांनी कादंबरी हा शब्द मराठीतून घेतल्याचे अनेक अभ्यासकांनी मान्य केले आहे. याविषयी हरिकृष्ण भट भरण्य म्हणतात, “कन्नड कादंबरीच्या क्षेत्रामध्ये प्रारंभीची रचना म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या *कलावती परिणय, सौगंधिका परिणय, मुद्रामंजूष* ह्या कसल्याही पाश्चात्त्य प्रभावाखाली लिहिल्या गेल्या नाहीत; पण कादंबरी हा शब्द मराठीतून आला आहे.”[७] म्हणजेच कन्नडमधील कादंबरीला नामाभिदान मराठीने दिल्याचे स्पष्ट होते. मराठी कादंबरीने कन्नड कादंबरीवर प्रभाव टाकल्याचे दिसून येते. प्रारंभीच्या कालखंडात उत्तर कर्नाटकातील गळगनाथ यांनी मराठीतील उत्तमोत्तम कादंबऱ्यांचा कन्नड अनुवाद केला. यामुळे कन्नडीगांना मराठी नवसाहित्याची ओळख झाली. हीच कन्नड कादंबरीच्या निर्मितीची नांदी ठरली. गळगनाथांनी हरि नारायण आपटे यांच्या कादंबऱ्यांचा प्रामुख्याने कन्नडानुवाद केला. या अनुवादाने कन्नडीगांमध्ये वाचनाभिरुची वृद्धिंगत होण्यास मदत झाली. यातूनच पूढे कन्नड कादंबरीची मुहूर्तमेढ रोवली गेल्याचे दिसून येते.

कन्नड कादंबरीतील प्रारंभीच्या कृतींवर मराठी कादंबऱ्यांचा प्रभाव स्पष्टपणे जाणवतो. याविषयी रं. शा. मुगळी म्हणतात, “त्या वेळच्या कथा-कादंबऱ्यांची कथा, विषयवस्तू स्वतंत्र असल्या तरी पात्रांच्या दृष्टीने आणि विचारप्रणालीमध्ये त्या वेळच्या कर्नाटकापेक्षा त्या वेळच्या महाराष्ट्राचा प्रभाव उठून दिसतो.”[८] याचाच अर्थ असा, की कन्नडमधील प्राथमिक कादंबरीलेखनावर मराठीचा गाढ प्रभाव असल्याचे स्पष्टपणे दिसून येते.

कथेच्या बाबतीतही असेच घडल्याचे दिसते. मराठीतील अनेक कथांचा कन्नडानुवाद होऊन ते विविध नियतकालिकातून प्रकाशित झाल्याचे दिसते. काव्याच्या बाबतीत विचार करता *ज्ञानेश्वरी*चे अनेकांनी कन्नडानुवाद केल्याचे दिसते, तर कन्नडमधील कुमारव्यासांचे *भारत, प्रभूलिंगलिले* याचा मराठीत अनुवाद झाला. समर्थ रामदासांच्या *मनाचे श्लोका*चा सद्गुरु गणपतराव महाराज यांनी भावानुवाद केला आहे. कवी अनिल यांच्या कवितांचे द. रा. बेंद्रे यांनी भाषांतर केले आहे.

१९२० नंतर पुण्यामध्ये अनेक तरुण कवी एकत्र येऊन त्यांनी रविकिरण मंडळाची स्थापना केली. याचा प्रभाव तत्कालीन कन्नड कवींवर झाल्याचे दिसते. कन्नडमधील महाकवी म्हणून संबोधण्यात आलेले द. रा. बेंद्रे यांचे महाविद्यालयीन शिक्षण पुण्यात झाले. तसेच विनायक कृष्ण गोकाक, रं. श्री. मुगळी यांचे वास्तव्यही दीर्घकाळ महाराष्ट्रात होते. धारवाडमधील गेळेयर गुंपु (मित्रांचे मंडळ) नावाच्या कविमंडळाचे हे सारे सदस्य होते. यातून रविकिरण मंडळाचा प्रभाव जाणवतो. या साहित्यिकांनी कन्नडबरोबरच मराठीतही वाङ्मयनिर्मिती केल्याचे दिसून येते. द. रा. बेंद्रे यांचा कन्नडबरोबरच मराठी भाषेतही *उमाळा* नावाचा काव्यसंग्रह प्रकाशित झाला आहे. *संवाद* नावाने त्यांनी मराठीतून

संशोधनात्मक लेखनही केले आहे. शं. बा. जोशी हे आणखी एक मराठीचे जाणकार कन्नड साहित्यिक. त्यांनी कन्नडबरोबर मराठीतही संशोधन करून, कन्नड-मराठी भाषेच्या तुलनात्मक अध्ययनाला नवा आयाम प्राप्त करून दिला आहे.

स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर मराठी-कन्नड या दोन भाषांतील साहित्यिक आदान-प्रदानाला आंतरभारतीय स्वरूप प्राप्त झाले. साहित्य अकादमी आणि नॅशनल बुक ट्रस्ट यांच्या सहकार्यातून अनेक कृतींचे अनुवाद प्रकाशित झाले. मराठीतील वि. स. खांडेकर, वि. वा. शिरवाडकर, विजय तेंडुलकर, रणजित देसाई, विभावरी शिरूरकर, विश्वास पाटील, रा. चिं. ढेरे आदी साहित्यिकांच्या कृतींचा कन्नडानुवाद झाला, तर कन्नडमधील एम. एस. पुट्टण्णा शिवराम कारंथ. एस. एल. भैराप्पा, गिरीश कार्नाड, यु. आर. अनंतमूर्ती आदी अनेक अग्रगण्य लेखकांच्या कन्नड कृतींचा मराठी अनुवाद झालेला आहे. मराठीतील उमा कुलकर्णी यांनी एस. एल. भैराप्पा यांच्या बहुतेक कृतींचा कन्नडानुवाद केला आहे, तर श्री. ज. जोशी, डॉ. अमृत यार्दी, मीना वांगीकर, शोभा नाईक हे कन्नड कृती मराठीत आणण्यासाठी कार्यरत आहेत. कन्नडमधील गोरूर रामस्वामी अय्यंगार यांनी वि. स. खांडेकरांच्या कृतींचा कन्नडानुवाद केला आहे. चंद्रकांत पोकळे, विठ्ठलराव गायकवाड, रामकृष्ण मराठे, डॉ. सरजू काटकर, एस. पी. पाटील, गौरीश कायकिणी, कीर्तिनाथ कुर्तकोटी, डी. एस. चौगले आदी अनुवादक मराठी साहित्यकृतींचा अनुवादाद्वारे कन्नड वाचकांना परिचय करून देत आहेत.

कर्नाटकातील द. रा. बेंद्रे, शं. बा. जोशी, डॉ. बेटगेरी कृष्णशर्मा, डॉ. रं. श्री. मुगळी, श्रीमती जयादेवीताई लिगाडे, जी. एन उपाध्ये, गुरुपाद मरिगुद्दी, बी. एम. पाटील, श्रीशैल मठपती आदी साहित्यिक-संशोधकांनी मराठी-कन्नड अनुबंध दृढ होण्याच्या दृष्टीने साहित्यनिर्मिती, संशोधन कार्य केले आहे, तर मराठीतील म. विठ्ठल रामजी शिंदे, सेतू माधवराव पगडी, दुर्गा भागवत, पं. महादेवशास्त्री जोशी, अशोक कामत, नीलकंठ खाडिलकर आदी प्रभृतींनी मराठी-कन्नड बांधव्यास पूरक कार्य केले आहे.

एकूणच महाराष्ट्र-कर्नाटकाचे ऋणानुबंध जितके प्राचीन तितकीच त्यांची वीणही घट्ट होऊ पाहते आहे. दक्षिणोत्तर संस्कृतींचा स्निग्ध संगम म्हणजे या दोन राज्यांचा सांस्कृतिक, साहित्यिक, भाषिक मिलाफ आहे यात संदेह नाही.

संदर्भसूची :

१. डॉ. तोरो, अ. रा. (सं.) *महाराष्ट्र-कर्नाटक सांस्कृतिक अनुबंध*, प्रतिमा प्रकाशन, पुणे, प्रथमावृत्ती, २६ ऑक्टोबर २००१, पृ. ७०-७१.

२. डॉ. कापसे जी. एस. (सं) *कन्नड-मराठी साहित्य बांधव्य*, कर्नाटक साहित्य अकादमी, बेंगलोर, प्रथमावृत्ती १९८९. पृ. ०७.

३. पंडित आवळीकर, *कर्नाटक मत्तु मराठी साहित्य* (अनु.) एस. पी. पाटील, कर्नाटक विश्वविद्यालय धारवाड, १९७६ पृ. १८२.

४. तत्रैव, पृ. १८६.

५. जोशी, शं. बा., *मऱ्हाटी संस्कृती : काही समस्या*, व्हीनस प्रकाशन, पुणे, दुसरी आवृत्ती, ऑगस्ट १९८०, पृ. १७४.

६. बेळगली दु. नि., *कन्नडदल्ली कादंबरी साहित्य*, कर्नाटक विश्वविद्यालय, धारवाड. प्रथमावृत्ती १९७५ पृ. ७.

७. डॉ. भरण्य भट हरिकृष्ण, *होसगन्नड साहित्यद उगम मत्तु विकास १८६०-१९२०,* प्रभस प्रकाशन, मदुरै. १९९० पृ. ०७.

८. डॉ. मुगळी रं. शा., *कन्नड साहित्यद इतिहास*, साहित्य अकादमी, नयी दिल्ली. द्वितीयावृत्ती १९६८, पृ. २०८.







'मानववादाची विविध परिमाणे' : प्रकरण चौथे
'वैज्ञानिक मानववाद'

प्रतिभा कामत

मानववाद म्हणजे मानवाचा आत्मसन्मान आणि मूल्य ह्यांवर भर देणारा विचार. मानव म्हणजे अगतिक, पापी ही मानवाची प्रतिमा पुसून टाकून मानवी प्रतिष्ठा प्रस्थापित करण्याचा, त्याला भयप्रद अतीत कल्पनांपासून मुक्त करण्याचा प्रयत्न मानववादी विचारवंतांनी केला. पुनरुज्जीवनाच्या कालखंडापासून सुरू झालेल्या ह्या संघर्षात सहभागी झालेल्या विचारवंतांनी प्रस्थापित धार्मिक कल्पनांवर आपल्या लिखाणातून टीका केली. हे सर्व विचारवंत धार्मिक वातावरणात मोठे झालेले होते. त्यामुळे धर्म ही कल्पनाच उखडून टाकणे त्यांच्या पिंडाला मानवणारे नव्हते.

परंतु १४ व्या शतकात गॅलिलिओने आकाशाकडे दुर्बिण वळविल्यापासून वैज्ञानिक संशोधनाचा पाया घातला गेला. आरंभीच्या काळात वैज्ञानिकांना चर्चच्या रोषाला तोंड द्यावे लागले, तरी १६ व्या शतकापासून, न्यूटनच्या काळापासून, विज्ञानाच्या विकासाने वेग घेतला. ह्यामुळे माणसाचा धर्माकडे, विश्वाकडे आणि स्वतःकडे बघण्याचा दृष्टिकोण पूर्णपणे बदलला. ह्या नव्या दृष्टिकोणातूनच ज्याला 'वैज्ञानिक मानववाद' म्हणता येईल, अशा मानववादाचा नवा आविष्कार झाला.

वैज्ञानिक मानववादाचे एकूण स्वरूप रुडॉल्फ कारनॅप ह्यांच्या 'बौद्धिक आत्मचरित्र' ह्यातील दोन परिच्छेदांत अतिशय स्पष्टपणे मांडलेले आहे.

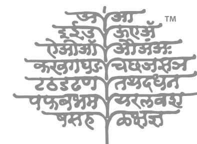
व्हिएन्ना सर्कलची उद्दिष्टे स्पष्ट करताना ते म्हणतात, "आमचा तत्त्वज्ञानीय समस्यांकडे बघण्याचा दृष्टिकोण हा वैज्ञानिकांच्या त्यांच्या समस्यांकडे बघण्याच्या दृष्टिकोणाहून भिन्न नव्हता. आमच्या मते इतरांच्या शंका आणि विरोध ह्यांची चर्चा करणे हाच तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील नवीन कल्पनेची चाचणी घेण्याचा उत्तम मार्ग आहे, जसे विज्ञानाच्या क्षेत्रात केले जाते."

व्हिएन्ना सर्कलच्या सभासदांना ज्या सर्वसाधारण विषयांमध्ये रस होता त्यांची चर्चा करताना ते म्हणतात, "मला असे वाटते, की आमच्यातील सर्वांमध्येच खालील तीन मुद्द्यांबाबतीत सहमती होती आणि त्यामुळे त्यांच्या चर्चेची गरजच वाटली नाही. पहिला मुद्दा– माणसाचे संरक्षण करणाऱ्या कोणत्याही निसर्गातीत शक्ती अस्तित्वात नाहीत. त्यामुळेच जीवन सुधारण्यासाठी जे काही करावयाचे, ते माणसाने स्वतःच करावयास हवे. दुसरा मुद्दा–आमचा जीवनाविषयी असा एक दृढ विश्वास होता, की आजची दुःखे टाळता येतील आणि व्यक्तीसाठी, समूहासाठी आणि अंतिमतः सर्व मानवजातीसाठी जीवनाची बाह्य आणि आंतरिक परिस्थिती बदलता येईल. तिसरा मुद्दा– सर्व जाणीवपूर्वक केलेल्या कृती जगाविषयी ज्ञान गृहीत धरतात. वैज्ञानिक पद्धती ही ज्ञानार्जन करण्याची उत्तम पद्धती आहे आणि म्हणूनच जीवन सुधारण्यासाठी विज्ञान हे अत्यंत मूल्यवान मानले पाहिजे. व्हिएन्नामध्ये ह्या तीनही मुद्द्यांना निश्चित नाव उपलब्ध नव्हते; ह्या तीनही विचारप्रवाहांचा एकत्रितपणे उल्लेख करण्यासाठी अमेरिकन परिभाषेत छोटेसे नामाभिधान शोधावयाचे झाल्यास वैज्ञानिक मानववाद हाच उत्तम शब्द आहे." *

रुडॉल्फ कारनॅप हे व्हिएन्ना सर्कलचे एक सभासद होते. हे सभासद तार्किक प्रत्यक्षवादी म्हणून ओळखले जातात. ही समविचारी मंडळी पहिल्या महायुद्धाच्या अखेरच्या कालखंडात व्हिएन्ना येथे एकत्रित झाली. ह्या मंडळींमध्ये भौतिकशास्त्र, वैद्यकशास्त्र, गणित, तत्त्वज्ञान इ. विविध विषयांतील अभ्यासक व तज्ज्ञ होते. व्हिएन्ना सर्कलच्या सभासदांमध्ये कारनॅप, श्लिक, एयर, न्यूराथ इ. मंडळींचा समावेश होता. त्यांच्या मते तत्त्वज्ञानाचे

* Rudolf Carnap - Intellectual Autobiography quoted from "An Introduction to western philosophy-Ideas and Arguments from Plato to Sartre" by Antony Flew, Pub. Thomas & Hudson, p - 412.

अनुक्रमणिका





कार्य हे चिंतनात्मक नसून चिकित्सात्मक आहे. वैज्ञानिक ज्ञानाच्या सत्यासत्यतेचा पडताळा घेण्याची पद्धती शोधून काढणे हा त्यांचा मुख्य उद्देश होता. सत्ताशास्त्रीय विधाने सत्यही नसतात आणि असत्यही नसतात. म्हणून तार्किक प्रत्यक्षवाद्यांनी त्यांना ज्ञानाच्या कक्षेतून हद्दपारच केले. सत्ताशास्त्रीय विधानांचा आविष्कार हा काव्य किंवा संगीत ह्यांच्यासारखा असतो, असे मत श्लिकने मांडले.

प्रो. ए. जे. एयर ह्यांनी तार्किक प्रत्यक्षवादाची मांडणी अतिशय उत्साहाने व प्रभावीपणे 'तर्कशास्त्र, भाषा आणि सत्य' ह्या पुस्तकात केली. अर्थपूर्ण विधानांचे ह्यूमने केलेले विश्लेषण ह्या मंडळींनी मार्गदर्शक तत्त्व म्हणून स्वीकारले. ह्यूमच्या मते गणितशास्त्रीय विधाने आणि वस्तुस्थितिनिर्देशक विधाने ह्यांचा अपवाद वगळता बाकी सर्व विधाने ही अर्थशून्य वक्तव्ये असतात. ह्या विशिष्ट भूमिकेमुळे केवळ सत्ताशास्त्रीय विधाने आणि ईश्वरविषयक विधानेच नव्हे तर नैतिक विधानांनाही अर्थपूर्ण विधानांचा दर्जा देणे अशक्य झाले.

ह्या विशिष्ट भूमिकेमुळे प्रत्यक्ष नैतिक समस्यांचे विश्लेषण तत्त्ववेत्त्यांनी करण्याऐवजी भाषिक विश्लेषणाच्या आधारे नैतिक समस्यांचे विश्लेषण करणे हाच नीतिशास्त्राचा मुख्य विषय बनला. ब्रिटिश-अमेरिकन तत्त्ववेत्त्यांच्या मते भाषिक विश्लेषण हेच तत्त्वज्ञानाचे प्रमुख कार्य ठरले. मार्क्सवाद आणि अस्तित्ववाद ह्या दोनही प्रणालींच्या अनुयायांनी ब्रिटिश-अमेरिकन तत्त्ववेत्त्यांच्या ह्या भूमिकेवर टीका केली. जीवनातील वास्तव समस्यांकडे ब्रिटिश-अमेरिकन तत्त्ववेत्त्यांनी पाठ फिरविली आहे, असा आरोप मार्क्सवादी विचारवंतांनी केला. अस्तित्ववादी विचारवंतांना वैयक्तिक नैतिक उत्तरदायित्वाचे स्वरूप जाणून घेण्यात रस होता. त्यामुळेच ब्रिटिश-अमेरिकन उच्चभ्रू तत्त्ववेत्ते जीवनातील अत्यंत महत्त्वाच्या प्रश्नाकडे दुर्लक्ष करतात, असा आरोप त्यांनी केला.

वैज्ञानिक पद्धतीचा उगम आणि विकास ह्यांचा इतिहास हा जवळजवळ ५०० वर्षांइतका जुना आहे. हा इतिहास उद्बोधक, मनोरंजक आणि काही वेळा खिन्न करणारा आहे. एकदा वैज्ञानिक पद्धतीचे स्वरूप निश्चित केल्यानंतर केवळ वैज्ञानिक समस्यांनाच नव्हे, तर मानवी अनुभवाच्या सर्व आविष्कारांना काटेकोरपणे ही पद्धती लागू केली गेली. त्यामुळेच जुन्या समजुती धुतल्या गेल्या. जुन्या श्रद्धा उखडूनच काढल्या गेल्या.

वैज्ञानिक पद्धतीचे पोषण अनुभववादावर झालेले आहे. ह्यूमने म्हटल्याप्रमाणे आणि तार्किक अनुभववाद्यांनी व भाषिक विश्लेषणवाद्यांनी प्रभावीपणे मांडल्याप्रमाणे वस्तुस्थितीच्या ज्ञानातून नैतिक मूल्यांकडे जाण्याचा तार्किक मार्ग उपलब्ध नाही. ह्या मताचे पडसाद धर्म, नीतिमत्ता ह्या क्षेत्रांत उमटलेले आढळतात. पारंपरिक नैतिक कल्पना ह्या ईश्वरावरील श्रद्धा, आत्मा, आत्म्याचे अमरत्व ह्यांवर आधारलेल्या आहेत. वैज्ञानिक पद्धतीने ईश्वर, आत्मा इ. कल्पना फोल ठरविल्या आहेत. ह्यांतून काही मूलभूत प्रश्न उपस्थित होतात. विज्ञानाने फोल ठरविलेल्या कल्पनांवर आधारलेल्या नैतिक संकल्पनाही त्याज्य मानाव्यात का? ईश्वराला नाकारल्यानंतर आपण पूर्णपणे बंधमुक्त होतो; ह्या स्वातंत्र्याचे उत्साहाने स्वागत करावे काय? आपण आपणास हवे ते करण्यास स्वतंत्र असल्यामुळे आपल्या कृतींचे संपूर्ण उत्तरदायित्व आपलेच असते. आपण दुसऱ्या कोणालाही ह्यासाठी जबाबदार धरू शकत नाही. अस्तित्ववाद्यांनी नेमक्या ह्याच मुद्द्यावर आपल्या तत्त्वज्ञानात भर दिलेला आढळतो.

वैज्ञानिक मानववादाचा पुरस्कार करणाऱ्यांच्या मते अतीताशी असलेले फसवे संबंध तुटल्यामुळे माणसाने निराश होण्याचे कारण नाही. जीवनातील विविध समस्यांचे स्वरूप प्रत्यक्ष अनुभवाच्या आधारे निश्चित करून, समोर उभे असलेले आव्हान स्वीकारून त्यांवर उपाययोजना शोधण्याचे सामर्थ्य मानवामध्ये नक्कीच आहे.

वैज्ञानिक मानववादी आणि पुनरुज्जीवनकालीन मानववादी ह्यांच्यातील भेद असा, की पुनरुज्जीवनकालीन मानववाद्यांनी धर्म आणि देव पूर्णपणे नाकारला नाही. परंतु मानववादाच्या ह्या दोनही आविष्कारांमध्ये मानवकेंद्रित विचारधारा आढळते. ग्रीक आणि रोमन संस्कृतींबद्दल आदर, मानवाचे मूल्य आणि प्रतिष्ठा ह्यांबद्दलची ठाम भूमिका, निसर्गातीतवाद व संन्यासमार्ग ह्या दोहोंच्या विरोधी भूमिका ह्यांबाबतीत ह्या दोनही आविष्कारांमध्ये सहमती आहे. कोणत्याही प्रकारची पापभावना मनात न बाळगता

माणसाने आपल्या इच्छांची पूर्ती करावी, हा विचार ह्या दोनही आविष्कारांत आढळतो. नरकाची भीती आणि स्वर्ग मिळविण्याची आशा ह्या दोनही गोष्टी मनातून काढून टाकाव्यात. अनुभवाच्या निकषावर तपासून पाहिल्यानंतर ह्या कल्पना वितळून जातात. माणसाला मृत्यूपूर्वी किंवा मृत्यूनंतर जीवन नसते. त्याने स्वतःला असहाय न समजता निर्भर मनाने आपल्या जबाबदाऱ्या पार पाडाव्यात.

एरिच फ्रॉम ह्यांनी म्हटल्याप्रमाणे मानववादी नीतिशास्त्र हे 'मानवकेंद्रित' आहे. मानवकेंद्रित म्हणजे मानव हा विश्वाचा केंद्रबिंदू आहे ह्या अर्थाने नव्हे, तर सर्व मूल्यवाचक विधाने ही त्याच्या जगातील विशिष्ट स्थानाशी आणि त्याच्या अनुभवाशी संबंधित असतात. मानववादाचा हा अर्थ लक्षात घेतल्यानंतर 'माणूसच सर्व गोष्टींचे परिमाण आहे' (Man Is The Measure of All Things) हे म्हणणारा प्रोटॅगोरस हा मानववादाचा पहिला उद्‌गाता आहे, असे म्हणता येईल.

मानववाद हे केवळ सैद्धांतिक पातळीवरील तत्त्वज्ञान न राहता प्रत्यक्ष व्यवहारात त्या तत्त्वांची अंमलबजावणी करण्याच्या हेतूने समविचारी लोकांनी एकत्र येऊन आपल्या संघटनेचा जाहीरनामा प्रसिद्ध केला. अर्थात आरंभापासून आजतागायत एकच संघटना किंवा एकच एक जाहीरनामा असे ह्याचे स्वरूप नाही. आपल्या ध्येयधोरणांचे पुनर्मूल्यांकन करून ह्यात आवश्यक ते फेरबदलही केले गेले.

१९३३ मध्ये युनिटेरियन मंत्री व काही शिक्षणतज्ज्ञ ह्यांच्या समूहाने प्रसिद्ध केलेल्या मानववादी जाहीरनाम्यात धर्माचा आदराने उल्लेख केलेला आहे; कारण धर्मामुळे सामूहिक जीवन जगणे शक्य होते.

१९५३ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या मानववादी जाहीरनाम्यात ह्या विचारवंतांनी स्वतःला 'धार्मिक मानववादी' असे म्हटलेले आहे. त्यांनी स्वीकारलेली तत्त्वे थोडक्यात पुढीलप्रमाणे मांडता येतील–

१. विश्व हे स्वयंभू आहे; कोणी निर्माण केलेले नाही.
२. माणूस हा निसर्गाचा भाग आहे.
३. आधुनिक विज्ञानच विश्वाचे योग्य वर्णन करू शकते.
४. आधुनिक विज्ञान विश्वाच्या किंवा नैतिक मूल्यांच्या निसर्गातील तत्त्वांच्या आधारे केलेल्या स्पष्टीकरणावर विश्वास ठेवीत नाही.
५. ह्या जगातील मानवी व्यक्तिमत्त्वाचा परिपूर्ण विकास हेच मानवी जीवनाचे अंतिम ध्येय आहे.

हा जाहीरनामा आपल्या ध्येयधोरणांच्या बाबतीत इहवादी असला, तरी त्यांनी आपल्या मानववादाला धार्मिक मानववाद असे म्हटलेले आहे. ह्याचे त्यांनी दिलेले कारण असे, की धार्मिक तत्त्वे जशी अंतिम सत्य म्हणून स्वीकारली जातात, तसाच हा जाहीरनामाही मूलभूत अंतिम सत्याचाच आविष्कार आहे. मानववाद हा पर्यायी धर्म म्हणून स्वीकारण्याच्या ह्या विचारसरणीवरच अर्‌हेनफिल्ड, टी. एस. इलियट इत्यादींनी कडक टीका केलेली आढळते.

१९७३ मध्ये पॉल कुर्‌ट्झ आणि एड्‌विन विल्सन ह्यांनी "मानववादाचा जाहीरनामा- २" प्रसिद्ध केला. ह्यापूर्वीच्या जाहीरनाम्यात सुधारणा करून 'अनिश्चिततेच्या काळासाठी स्वीकारलेले ठोस पत्रक' असे त्याचे वर्णन केले. तत्कालीन मानववादी मतांचा त्यात समन्वय साधलेला होता. ह्या जाहीरनाम्यावर शेकडो प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ते, शास्त्रज्ञ आणि विचारवंतांनी स्वाक्षऱ्या केलेल्या होत्या. ह्या प्रमुख व्यक्तींपैकी काही पुढीलप्रमाणे होत्या –आयझॅक असिमॉव्ह, एच. के. ब्लॅकहॅम, ब्रँड ब्लॅनशार्ड, फ्रांसिस क्रिक, पॉल एडवर्ड्‌स, रेमंड फर्थ, अँथनी फ्ल्यू, सिडने हूक, नॉवेल स्मिथ, जे. एच्. रँडॉल ज्युनि., अँड्रे सॅखारोव्ह, आर. डब्ल्यू. सेलर्स, बी. ए. स्कीनर इत्यादी.

वरील नावांवरून एक गोष्ट स्पष्ट होते, की भिन्न-भिन्न क्षेत्रांतील विचारवंतांनी मानववादी विचारप्रणालीला योगदान दिलेले आहे. म्हणूनच ह्या जाहीरनाम्याचे तपशील लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

ह्या जाहीरनाम्यात विज्ञान आणि तंत्रज्ञान ह्यांवर विश्वास दर्शवून मानवी जीवनाकडे बघण्याचा एक आशावादी दृष्टिकोण व्यक्त केलेला आहे. संपूर्ण पृथ्वीचे संशोधन करून मानवाने चंद्रावर पाऊल टाकलेले आहे. दळवळणांच्या साधनांमध्ये सुधारणा आणि वृद्धी झालेली आहे. संक्रमणाच्या क्षेत्रातील नवनवीन शोधांमुळे माहितीचा स्फोट झालेला आहे. मानवाने ह्या तंत्रज्ञानाचा शहाणपणाने उपयोग केल्यास जगातील अनेक दुःखे, दारिद्र्य, रोग धुऊन काढता येतील. दुष्काळासारख्या नैसर्गिक आपत्तींना





यशस्वीपणे तोंड देता येईल.

अर्थात केवळ विज्ञान आणि तंत्रज्ञानात झालेली प्रगती भविष्यकाळ उज्ज्वल करण्यास पुरेशी नाही. विज्ञानाचा बेजबाबदारपणे उपयोग केल्यामुळे आपण पर्यावरणाचा ऱ्हास तर केलेलाच आहे; परंतु एकूण जीवनशैलीचा मानवी चेहराच हरवून बसलेलो आहोत.

मानववाद म्हणजे केवळ निरीश्वरवादाचा पुरस्कार करणे नव्हे. भूतकाळातील धार्मिक, वांशिक भेदांविषयीचे गैरसमज विसरून मानवी प्रगतीसाठी प्रयत्न करणे हे मानववादाचे ध्येय आहे. हे ध्येय गाठण्यासाठी, जागतिक पातळीवर धर्मनिरपेक्ष समाज निर्माण करण्यासाठी ह्या जाहीरनाम्यात काही तत्त्वे नमूद केलेली आहेत. ह्या तत्त्वांचे वर्गीकरण धर्म, नीतिशास्त्र, व्यक्ती, लोकशाही समाज, वैश्विक जनसमूह आणि परिपूर्ण मानवता' अशा वर्गांत केलेले आहे.

धर्माचा मुख्य उद्देश उच्च अशा नैतिक मूल्यांबद्दल गाढ विश्वास करणे. आध्यात्मिक अनुभव हे धर्माचे महत्त्वाचे अंग आहे; परंतु धर्माने आत्मा, आत्म्याचे अमरत्व इ. कल्पनाही निर्माण केल्या. ह्या गोष्टींचा पडताळा आपणास प्रत्यक्ष अनुभवात येऊ शकत नाही. त्यामुळे ज्या गोष्टींच्या सत्यासत्यतेचा पडताळा आपण घेऊ शकत नाही, अशा गोष्टी निर्माण करून जीवनात दुःख निर्माण करणे योग्य नाही. आपल्यापुढील समस्या आपणच प्रयत्न करून सोडवावयास हव्यात. कोणताही देव आपणास मदत करण्यास धावणार नाही.

नीतिशास्त्राच्या संदर्भात असे आढळून येते, की नैतिक नियम परिस्थितिजन्य अनुभवावर आधारलेले असतात. धार्मिक श्रद्धा ही बुद्धीचे कार्य करू शकत नाही. अर्थात बुद्धीच्या साहाय्याने विविध निर्णय घेत असताना भावनांकडे दुर्लक्ष करू नये. मानवी जीवनात प्रेम, दया, सहानुभूती ह्या भावनाही महत्त्वाच्या आहेत. धर्म आणि नीतीप्रमाणेच कला, काव्य, संगीत ह्या गोष्टीही मानवी जीवन समृद्ध करीत असतात.

व्यक्ती हा मानववादाचा केंद्रबिंदू आहे. व्यक्तीला जास्तीत जास्त प्रमाणात निर्णयस्वातंत्र्य असावे आणि ह्या निर्णयस्वातंत्र्याचा सामाजिक उत्तरदायित्वाशी मेळ घातला जावा. लैंगिक इच्छापूर्तीच्या बाबतीत मानववादाचा पारंपरिक ख्रिश्चन धर्मकल्पनांना विरोध आहे. अर्थात स्वैरवर्तन आणि बलात्कार ह्या गोष्टी कोणत्याही समाजाने सहन करू नयेत, हे ते आवर्जून सांगतात.

लोकशाही समाजरचना ही मानववादी मूल्यांचा पुरस्कार करणारी समाजरचना आहे. अशा समाजरचनेत पूर्ण नागरी स्वातंत्र्य दिलेले असते. भाषास्वातंत्र्यापासून इच्छामरणाच्या स्वातंत्र्यापर्यंत सर्व प्रकारच्या स्वातंत्र्याचा ह्यात अंतर्भाव आहे. नियमांपेक्षा माणसांना अधिक महत्त्व दिले गेले पाहिजे. मानवी जीवन भौतिक पातळीवर सर्वांना सुखकारक व्हावयास हवे. विविध योजना आखताना आणि राबविताना मानवाचे कल्याण हाच प्रमुख निकष असावा. समाजातील दुर्लक्षित घटक, वृद्ध, अपंग, तळागाळातील लोक ह्यांबद्दल मानववादी आपुलकीने विचार करताना आढळतात. वंश, धर्म, लिंग, वय ह्या भेदांवर आधारलेले कोणतेच नियम मानववाद्यांना मान्य नाहीत.

राष्ट्रीयत्वाचा आणि सांस्कृतिक वैविध्याचा अभिमान आणि मान कायम राखून एक वैश्विक मानवी समाज निर्माण करणे हे मानववाद्यांचे ध्येय आहे. आंतरराष्ट्रीय कलह सोडविण्यासाठी कोणतेही विध्वंसक उपाय न योजता सर्व प्रश्न चर्चेतून व सामोपचाराने सोडविले जावेत. श्रीमंत आणि विकसित देशांनी गरीब आणि अविकसित देशांना संकटातून बाहेर पडण्यास मदत करावी. विघातक परिणाम टाळून तंत्र-विज्ञानाचा विकास करणे आवश्यक आहे. दळणवळण आणि संक्रमणाच्या साधनांचा विकास करून वैचारिक आणि सांस्कृतिक देवाणघेवाण वाढवणे आवश्यक आहे. ह्यातूनच वैश्विक संस्कृतीचा उदय होईल. प्रत्येक व्यक्तीला असा वैश्विक समाज व वैश्विक संस्कृती ह्यांबद्दल आपुलकी वाटली पाहिजे. मानववाद्यांचे हे एक अभिजात स्वप्न आहे.

शुद्ध अनुभववादाच्या आधारे नैतिक मूल्यांचे समर्थन करता येईल का, हा प्रश्न अनेक टीकाकारांनी उपस्थित केलेला आहे. ह्यामधूनच इहवादी नीतिमत्तेचा विचार आणि पुरस्कार मानववाद्यांनी केलेला आहे. मूल्यचिकित्सा हा तत्त्वज्ञानातील एक स्वतंत्र विषय आहे.

मानववाद्यांच्या जाहीरनाम्याचे सैद्धांतिक आणि तत्त्वज्ञानीय दृष्टिकोणांतून विश्लेषण करणे आवश्यक

आहे. कारनॅप ह्यांनी आपल्या आत्मचरित्रात म्हटल्याप्रमाणे वैज्ञानिक मानववाद हा व्हिएन्ना सर्कलच्या सभासदांनी स्वीकारलेल्या साधारण दृष्टिकोणातून विकसित झालेला आहे.

ज्या वैज्ञानिक पद्धतीच्या आधारे मानववाद्यांनी आपली ध्येयधोरणे आखली, त्या वैज्ञानिक पद्धतीबद्दल आणि विज्ञानाबद्दल खुद्द वैज्ञानिकांच्या आकांक्षा आणि ध्येये काय आहेत?

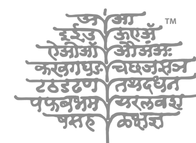
विविध नैसर्गिक घटनांचा अर्थ मानवी हेतू, भावना ह्यांच्या दृष्टिकोणातून करून मानवी अनुभवाचे विविध आविष्कार निसर्गावर चढविण्याचा प्रयत्न धर्मात आणि वाङ्मयात केला गेलेला आहे. आधुनिक विज्ञानाचा उगम निसर्गाला मानवापासून (मानवी भावभावनांपासून) वेगळे काढून निसर्ग जसा आहे तसा समजून घेण्याच्या इच्छेतून आणि प्रयत्नांतून झालेला आहे. वैज्ञानिक ज्ञान हे वस्तुनिष्ठ, सार्वत्रिक आणि मूल्यनिरपेक्ष असते. मूल्यनिरपेक्ष दृष्टिकोण स्वीकारल्यामुळे वैज्ञानिकांना पारंपरिक नैतिक कल्पना आणि धार्मिक श्रद्धा ह्यांपासून स्वतःला मुक्त ठेवण्यात यश मिळू शकले. अनुभवाच्या अधिष्ठानावर ठामपणे उभे राहून प्रत्येक गोष्ट तपासून घेण्याचे हे कार्य धर्मापुरतेच मर्यादित राहिले नाही. सर्वच क्षेत्रांतील विविध पारंपरिक कल्पना वैज्ञानिक दृष्टिकोणाच्या अग्निपरीक्षेत वितळून गेल्या.

वैज्ञानिक संशोधनामुळे माणसाचा निसर्गाकडे बघण्याचा दृष्टिकोण आमूलाग्र बदलला. अनेक पारंपरिक समजुती संदर्भहीन आणि अर्थशून्य ठरल्या. वैद्यकशास्त्र, कृषिविज्ञान, रासायनिक तंत्रविज्ञान, औद्योगिकीकरण इत्यादींमधील प्रगतीमुळे जीवनावश्यक वस्तूंचा तुटवडा कमी होऊन मानवी जीवन सुखकारक होण्यास मदत झाली, हे कोणीही नाकारू शकणार नाही. ह्या सर्वांचा परिणाम म्हणजे जीवनातील विविध सुखकारक गोष्टींमधून मिळणाऱ्या आनंदाचा मुक्तपणे अनुभव घेण्याची प्रवृत्ती लोकांमध्ये वाढीला लागली. ख्रिश्चन धर्मातील मानवी जीवनाला वेढून टाकणारी पापाची भावना हळूहळू विरळ होऊ लागली.

विसाव्या शतकात मानववादाला अनेक विचारवंतांनी विरोध केला. त्यांतील टी. एस. इलियट, मे सिंक्लअर, अर्न्हेनफील्ड ह्यांनी केलेला विरोध लक्षवेधी आहे.

अर्विन बॅबिट हे मानववादाचे खंदे पुरस्कर्ते. मानववाद हा धर्माला पर्याय आहे, असेच ते मानीत. धर्माची जागा पटकावू पाहणाऱ्या मानववादावर टी. एस. इलियट ह्यांनी कडक टीका केलेली आहे. मानववाद्यांच्या युक्तिवादातील तार्किक दोष दाखविण्यासाठी ह्या विषयावर त्यांनी दोन निबंध प्रसिद्ध केले. हे दोनही निबंध त्यांच्या 'निवडक निबंध' ह्या १९६९ साली फाबर अँड फाबर लिमिटेड, लंडन ह्यांनी प्रकाशित केलेल्या पुस्तकात समाविष्ट केलेले आहेत. ह्यांतील १९२८ साली प्रसिद्ध झालेला निबंध म्हणजे 'अर्विन बॅबिट ह्यांचा मानववाद' हा होय. अर्विन बॅबिट ह्यांनी 'लोकशाही आणि नेतृत्व' ह्या आपल्या पुस्तकात मानववाद म्हणजे एक जीवनशैली आहे, असे मत मांडलेले आढळते. टी. एस. इलियट ह्यांच्या मते मानववाद ही स्वयंभू जीवनशैली होऊ शकत नाही. तिला धर्माचा आधार आवश्यक आहे. ही जीवनशैली फार काळपर्यंत जीवनाला मार्गदर्शन करू शकणार नाही. तिचा प्रभाव काही थोडक्या उच्चभ्रूंवर पडू शकेल. पाश्चिमात्य संस्कृती ही ख्रिश्चन परंपरांवर पोसलेली संस्कृती आहे. ह्या परंपरा लोकांच्या जीवनशैलीचा अविभाज्य घटक आहेत. मानववादाबद्दल तसे म्हणता येणार नाही. मानववादी दृष्टिकोण हा विविध सांस्कृतिक प्रक्रियांवर अवलंबून असणारा परावलंबी दृष्टिकोण आहे. काही सामाजिक संदर्भात तो मूल्यवान असूही शकेल; परंतु तो केवळ आपल्या स्वतःच्या सामर्थ्यावर उभा राहू शकत नाही. श्री. बॅबिट ह्यांनी कन्फ्यूशिअस आणि बुद्ध ह्या दोघांनाही महान मानववादी म्हणून म्हटलेले आहे. परंतु बॅबिट ह्यांनी काही बाबींकडे दुर्लक्ष केलेले आहे असे वाटते. कन्फ्यूशिअसने आपली तत्त्वे तत्कालीन प्रचलित धर्मात चपखल बसविली आणि बौद्धांची शिकवण आरंभापासून ख्रिश्चन शिकवणुकीसारखी धर्म म्हणूनच स्वीकारली गेलेली होती. ज्या सांस्कृतिक वातावरणात ह्या दोन धर्मांचा उदय झाला, त्याची नोंद बॅबिट ह्यांनी घेतलेली नाही. ह्या दोन धर्मांचा विचार करताना वंश, स्थान आणि काल ह्यांच्या संदर्भापासून त्यांना तोडलेले आहे.

इलियट ह्यांच्या मते सर्व मानववादी व्यक्तिवादी





आहेत. मानववादी म्हणून जनतेला देण्यासाठी त्यांच्याजवळ काहीही नाही. मानववाद एक धर्माला पर्याय तरी आहे किंवा त्याला साहाय्यकारी आहे. धर्माला पर्याय म्हणून ज्या वेळी श्रद्धेला विरोध होतो, त्या वेळी मानववाद विघातक कार्य करतो. धर्माचा नाश करून लोकांना देण्यासाठी दुसरा अर्थपूर्ण पर्याय त्याच्याकडे नाही. चिकित्सक बौद्धिक विश्लेषण हा मानववादाचा अविभाज्य घटक आहे. अशा विश्लेषणाच्या साहाय्याने धार्मिक श्रद्धांचे पुनर्मूल्यांकन करून, अनावश्यक कर्मकांड धर्मातून काढून टाकून धर्माला विशुद्ध करता येते. पण ह्या संदर्भात मानववादाचे कार्य दुय्यम आहे. धर्माला बाजूला सारून मानववाद त्याची जागा घेऊ शकत नाही.

ह्याच संदर्भातील त्यांचा दुसरा निबंध 'मानववादाचा पुनर्विचार' १९२९ साली प्रसिद्ध झाला. ह्या निबंधात फॉर्स्टरच्या मताचा आढावा घेताना त्यांनी मानववादावर काही विचार व्यक्त केलेले आहेत. मानववाद्यांच्या काही प्रवृत्ती अतिशय घातक आहेत, कारण त्या दुराग्रही समजुतींवर आधारलेल्या आहेत. ऑगस्ट कॉम्ट ह्याने मानववादाचा पुरस्कार करताना अगदी टोकाची भूमिका घेतली आणि मानवतेचे मंदिर उभारण्याची आकांक्षा धरली. ऐतिहासिक दृष्ट्या विचार करता मानववाद्यांचा धर्माशी संबंध होता. काळाच्या ओघात धर्मावर आधारित नैतिक मूल्ये अलग करून त्यांचा विकास केला गेला आणि त्या मूल्यांचा आधारस्तंभ असलेला धर्म टाकून दिला गेला. अशा क्लृप्तीतून काहीही साध्य होणे शक्य नाही. ह्या संदर्भात इलियट ह्यांची काही निरीक्षणे तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टिकोणातून अर्थपूर्ण आहेत. मानववादी 'मानवी' आणि 'नैसर्गिक' ह्यांत भेद करतात. हा भेद करीत असताना 'निसर्गातीत' ही संकल्पना ते नाकारतात. इलियट ह्यांच्या मते मानववाद्यांनी बाह्यतः ही संकल्पना नाकारलेली असली, तरी ती त्यांच्या विश्लेषणात अनुस्यूत आहे. जर 'निसर्गातीत' ही संकल्पना नाकारली तर 'मानवी' आणि 'नैसर्गिक' हा भेदच वितळून जातो. माणूस हा माणूस ह्या अभिधानाला पात्र आहे ह्याचे कारण तो 'निसर्गातीत' सत्य निर्माण करू शकतो म्हणून नव्हे, तर 'निसर्गातीत' सत्याची त्याला ओळख पटू शकते म्हणून. तुम्हाला निसर्गवाद किंवा निसर्गातीतवाद ह्या दोहोंतून एका पर्यायाची निवड करावीच लागेल. माणूस ह्या शब्दातून 'निसर्गातीत' तत्त्वावरील श्रद्धेने माणसाला जे जे दिलेले आहे ते सर्व काढून टाकले, तर माणूस म्हणजे अतिशय हुशार, लुच्चा आणि स्वार्थी असा छोटासा प्राणी उरेल. इलियटचे हे मत विवाद्य ठरू शकेल. परंतु अर्थपूर्ण मानववादाच्या कार्याविषयी त्यांनी केलेले विश्लेषण लक्षात घेण्यासारखे आहे. त्यांनी नमूद केलेली ही कार्ये थोडक्यात पुढीलप्रमाणे आहेत–

१. मानववादाचे कार्य तत्त्वज्ञानीय सिद्धान्त मांडणे हे नाही. त्याचा संबंध जनतेच्या सामान्य ज्ञानाशी आहे, बौद्धिक युक्तिवादांशी नाही. मानववाद ही एक सांस्कृतिक प्रक्रिया आहे. त्यामुळेच ज्या वेळी मानववादात तात्त्विक भूमिकेवरून निश्चित व्याख्या देण्याचा प्रयत्न केला जातो, त्या वेळी त्याचे मूळ स्वरूप पालटते.

२. मानववादात व्यापक विचार, सहिष्णुता, समतोल विचार, निरामय मानसिकता ह्यांना महत्त्वाचे स्थान आहे. त्यामुळेच त्याचा मूलतत्त्ववादाला विरोध आहे.

३. जगाचा व्यवहार सुरळीत चालण्यासाठी वरील गुण आवश्यक आहेतच; परंतु संकुचितपणा, असहिष्णुता आणि मूलतत्त्ववाद हेही ह्या व्यवहाराचे अविभाज्य घटक आहेत.

४. मानववादाचे कार्य हे कशाचेतरी खंडन करणे हे नाही. मानववाद कोणताच तत्त्वज्ञानीय किंवा ईश्वरशास्त्रविषयक सिद्धान्त ठोसपणे मांडू शकत नाही. अत्यंत सहिष्णू वृत्तीने एखादे तत्त्वज्ञान किंवा धर्म सभ्य आणि सुसंस्कृत आहे की नाही, हा प्रश्न ते उपस्थित करू शकतात. लोकांचे मतपरिवर्तनाचे कार्य करणे त्यांना शक्य आहे.

५. 'मानववादी' हे एक विशिष्ट व्यक्तिमत्त्व आहे. त्यांच्या दृष्टीने मानववाद हा विचार महत्त्वाचा आहे. हीच गोष्ट मौलिक आहे.

६. एक स्वयंभू सिद्धान्त म्हणून मानववाद हा अल्पसंख्याक व्यक्तींसाठीच महत्त्वाचा आहे. हा एक सांस्कृतिक प्रवाह आहे. परंतु ह्याच्याशी संबंधित व्यक्तींना एकत्र आणण्यासाठी काहीही साधारण कार्यक्रम किंवा व्यासपीठ उपलब्ध नाही.

टी. एस. इलियट हे ख्रिश्चन धर्माचे निस्सीम भक्त

होते. मानववादावर त्यांनी अतिशय कडकपणे केलेल्या टीकेची चर्चा त्या काळात अमेरिकेत होत होती. त्यांचा मुख्य मुद्दा असा, की मानववाद कोणत्याही तत्त्वज्ञानीय सिद्धान्तावर आधारित नाही आणि म्हणूनच ज्यांची संपूर्ण जीवनशैली धार्मिक परंपरांवर पोसली गेलेली आहे, अशा सामान्य माणसांना मानववाद मार्गदर्शन करू शकत नाही. सामान्य माणसाची विश्वाविषयीची कल्पना आणि त्याने स्वीकारलेली मूल्यव्यवस्था उद्ध्वस्त केल्यानंतर निर्माण झालेली पोकळी मानववाद अर्थपूर्ण रीतीने भरून काढू शकत नाही.

श्री. एन्हेनफिल्ड ह्यांनी 'मानववादाचा उद्दामपणा' (Arrogance of Humanism) ह्या १९७८ साली प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या पुस्तकात मानववादावर अत्यंत कडवी टीका केलेली आहे. त्यांच्या मते मानववादाचा सुसंगत पद्धतीने विचार करणाऱ्या व्यक्तीला नैतिक मूल्यांची चर्चा करण्याचा अधिकारच नाही. मानववादात ज्या मूल्यांचा उद्घोष करण्यात आलेला आहे, त्या मूल्यांचा उगम आणि आधार पारंपरिक धर्म आहे. मानववादी ही मूल्यव्यवस्था स्वीकारतात आणि आधारभूत धर्म नाकारतात. जगातील श्रेष्ठ मानवतावादी विचारवंत मानववादी नव्हते. अहंमन्य मानववादी मानवतावादी असूच शकत नाहीत. अंगी नम्रता असलेल्या व्यक्तीच मानवजातीची सेवा करू शकतात.

आधुनिक विज्ञान आणि तंत्रज्ञान ह्यांनी मिळविलेल्या अफाट यशामुळे माणसाचा आत्मविश्वास वाढलेला आहे आणि त्यामुळेच तो एकूण मानवी हिताकडे दुर्लक्ष करीत आहे.

एकोणिसाव्या आणि विसाव्या शतकांत विविध बौद्धिक परंपरांचे विचारवंत विज्ञान आणि तंत्रज्ञान ह्यांबद्दल साशंक झालेले आढळतात. नित्झे, हायडेगर, अस्तित्ववादी तत्त्ववेत्ते ह्यांनी तंत्रज्ञानावर विविध स्तरांवर टीका केलेली आहे. विज्ञान आणि तंत्रज्ञान ह्यांनी मिळविलेल्या देदीप्यमान यशाबद्दल त्यांना अभिमान वाटतो. परंतु ह्यातून व्यापक तत्त्वज्ञानाची उभारणी करण्यास त्यांचा विरोध आहे.

वैज्ञानिक मानववाद्यांच्या मते वैज्ञानिक पद्धती ही जीवनात परिपूर्ण मार्गदर्शक तत्त्व ठरू शकते. अर्थात हा विचार स्वीकारणाऱ्या सर्व विचारवंतांमध्ये सर्व बाबतींत एकमत आहे, असे नव्हे. नॉवेल स्मिथसारख्या मानववाद्यांच्या मते मानववादाला कोणत्याही सत्ताशास्त्रीय सिद्धान्ताचा आधार घेण्याची गरज नाही. परंतु त्यांच्या जाहीरनाम्यात आखलेला कार्यक्रम लक्षात घेतल्यास विश्वाचे एक व्यापक चित्र डोळ्यांसमोर उभे राहते. त्या व्यापक चित्राचा अर्थ उलगडतानाच एक तत्त्वज्ञानीय दृष्टिकोण निर्माण होतो. ह्या व्यापक, तात्त्विक पार्श्वभूमी असलेल्या विश्वाच्या चित्राचे विश्लेषण आणि समर्थन वैज्ञानिक पद्धतीने करता येईल का, हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे.

बर्ट्रांड रसेल ह्यांच्या 'मुक्त मानवाचे पूजन' (A free man's worship) ह्या निबंधाचा आढावा न घेतल्यास विज्ञाननिष्ठ मानववादाचे परिपक्व स्वरूप लक्षात येणार नाही, असेच म्हणावे लागेल. ह्या निबंधाचे सार थोडक्यात पुढीलप्रमाणे सांगता येईल—

आधुनिक विज्ञानाने आपल्यासमोर चितारलेले विश्व हे केवळ अतिव्यापक नसून ते नैमित्तिक (contingent) आणि अपघाती (accidental) आहे. मानव आणि मानवी मूल्ये ह्यांना त्या विश्वात स्थान नाही. निसर्गाचे मानवी जीवनावरील नियंत्रण हे अतिशय सामर्थ्यशाली आणि निर्हेतुक आहे. ह्या नियंत्रणामुळे काल, परिवर्तन, नियती, मृत्यू ह्यांबाबतीत सामान्य माणूस भांबावून जातो.

ह्या भयावह अनिश्चिततेला सामोरे जातानाच माणसाने नैसर्गिक सामर्थ्यशाली शक्तींचे दैवतीकरण करून टाकले आणि त्यांची पूजाअर्चा करावयास सुरुवात केली. जनसमूहांच्या ह्या धर्मांत निसर्गाच्या क्रूर आणि लहरी शक्तींना शरण जाण्याचीच वृत्ती आढळते. परंतु अशा ह्या अनिश्चिततेच्या वातावरणातच हळूहळू नीतिमत्तेचा विकास होऊ लागला आणि मर्यादित अशा जीवनपटातच मानवाने चिकित्सा करण्याचे, टीका करण्याचे, ज्ञान मिळवण्याचे आणि काल्पनिक विश्वात आदर्शांचे स्वप्न निर्माण करण्याचे स्वातंत्र्य मिळविले. हे असे स्वातंत्र्य फक्त मानवाच्या ठिकाणीच आढळते. बाह्य विश्वातील अनिर्बंध शक्ती मानवी जीवनाचे नियंत्रण करीत असल्या, तरी अशा ह्या स्वातंत्र्यामुळेच माणूस स्वतःचे श्रेष्ठत्व आणि आत्मसन्मान अधोरेखित करू शकला.

रसेल ह्यांनी ह्या संदर्भात डार्विनच्या जीवशास्त्रातील आणि नित्झेच्या मानवातीत नीतिमत्तेतील दैवी सामर्थ्याचाही उल्लेख केलेला आहे. आपण पूजा करावयाची ती सामर्थ्याची की चांगुलपणाची ? देव क्रूर आहे व प्रत्यक्ष अस्तित्वात आहे असे मानावयांचे, की आपल्या सदसद्विवेक बुद्धीची ती निर्मिती आहे असे म्हणावयाचे? क्रूर आणि अंध शक्ती ह्या अशुभ असतील, तर आपल्या मनातून काढून टाकणेच योग्य आणि आपल्या जाणिवेतून अशा शक्तींचे नियंत्रण नाकारल्यासच हे शक्य होईल. नैसर्गिक शक्तींचा प्रभाव नाकारून त्यागमय मार्गाचा स्वीकार केल्यानेच आपण खऱ्या अर्थाने मुक्त होऊ. ज्या गोष्टी केवळ ईप्सितच आहेत असे नव्हे तर साध्य करणेही शक्य आहे, अशा गोष्टींकडे निरीच्छ भावाने बघणे हाच त्यागाचा खरा अर्थ आहे. अर्थात हा मार्ग अतिशय कठीण आणि क्लेशकारक आहे. परंतु ज्या शक्तीला आपण टाळूच शकत नाही, अशा शक्तीला शरण जाण्याची ही किंमत, जी नगण्य आहे, आपल्याला मोजावीच लागेल. शहाणपणाचे हे प्रवेशद्वार आहे. अशा व्यक्ती परिवर्तनाच्या भीतीतून, दुःखाच्या स्पर्शातून, अपयशाच्या धास्तीतून आणि वास्तव जगाविषयीच्या भ्रमनिरासातून मुक्त अशा कलेच्या प्रांतात आणि बुद्धीच्या साम्राज्यात जगतात. नियतीच्या भूमिकेला जणू सोडचिठ्ठी देऊन आम्ही हे ओळखले आहे, की मानवेतर जग आमच्या कल्पनेच्या अग्निपरीक्षेत पारखून घेतल्याशिवाय आमच्या आदरास, पूजनास पात्र ठरणार नाही. मानवी अस्तित्वाच्या शक्तिशाली सामर्थ्याचे दर्शन झाल्यावर सखोल यातना आणि मृत्यू या गोष्टीही क्षुल्लक वाटतात, हे आपणास थोर कलेचा आविष्कार असलेल्या शोकांतिकांतून जाणवते.

वैयक्तिक सुखासाठीचा संघर्ष, बाह्यवस्तूंबद्दलची वासनापूर्ती ह्यांना हद्दपार करणे म्हणजे यथार्थ उन्नयन. हीच मुक्त मानवाची पूजा. अशाच व्यक्ती दुःख कमी करण्यास मदत करू शकतात. संकटकाळात धैर्य खचलेल्या आपल्या बांधवांना अशाच व्यक्ती मनोबल, सहानुभूती आणि प्रेम देऊ शकतात. अशा व्यक्तींच्या दोषांवर किंवा काही बाबतींतील अज्ञानावर टीका करणे योग्य नाही; कारण ह्या व्यक्तीही आपल्याच मार्गावरून चालणाऱ्या, दुःख सहन करणाऱ्या व्यक्ती आहेत. आपल्यासारख्याच त्याही ह्या भव्य शोकांतिकेतील कलाकार आहेत.

हा निबंध जगप्रसिद्ध तत्त्ववेत्त्याच्या तत्त्वचिंतनाचा एक उत्कृष्ट नमुना आहे. ह्या विश्वातील आपली अगतिकता विसरण्यासाठी भ्रमातून निर्माण झालेल्या विश्वात रमून शांती मिळविण्याच्या प्रवृत्ती उखडून टाकण्याचा प्रयत्न रसेल करतात. आम्ही अगतिक आहोत आणि आम्ही एकटेही आहोत; तरीही आम्ही कोणत्याही बाह्य शक्तींना शरण जाणार नाही; मग ती शक्ती नैसर्गिक असो, धार्मिक असो वा राजकीय. कोणत्याही संरक्षणाशिवाय आम्ही मुक्त आहोत. आम्हाला कसले संरक्षण नाही आणि आमच्यावर कसले नियंत्रणही नाही. ह्यातच मानवाचा खुजेपणा आणि थोरपणा सामावलेला आहे. विश्वाची अतिभव्य परिमाणे आणि माणसाचा खुजेपणा लक्षात घेता स्टोईक तत्त्ववेत्त्यांनी अंगीकारलेला त्यागाचा मार्गच शहाणा माणूस स्वीकारू शकतो.

रसेल ह्यांच्या वरील तत्त्वज्ञानीय चिंतनातून अंतर्मुख करणारा मानववादाचा एक नवा आविष्कार आपल्यापुढे प्रकट होतो.



नागपूरचे नागरी परिवर्तन

(१७५०-१९५०)

प्रभाकर गद्रे

प्रस्तावना :

इंग्रजी राजवटीत मराठा राज्यकाळातील शहर आणि खेड्यांचा विकसित आर्थिक संबंध विखंडित झाला, हे सर्वविदित आहे. इंग्रज सरकारने प्रशासकीय, लष्करी व आर्थिक वर्चस्वाच्या व कार्यक्षम महसुली वसुलीच्या गरजांपायी संपूर्ण शहररचनेवर आपला ठसा उमटविला. या आर्थिक धोरणामुळे कलकत्ता, मद्रास आणि मुंबई या मुख्य शहरांची वस्ती आणि विकास झाला. रस्ते आणि मुख्यत: रेल्वेचा विकास या तीन केंद्रांपासून झाला. यामुळे जुने व्यापारी मार्ग बदलले. अनेक जुनी नागरी केंद्रे खुंटली व नष्ट झाली. रेल्वेच्या मालभरतीच्या आणि जंक्शनच्या ठिकाणी नवीन केंद्रे विकसित झाली.

सर्व गावे आणि शहरांवर, विशेषत: त्यांच्या परिवर्तनावर इंग्रजी राजवटीचा दाट ठसा होता. तिन्ही ठिकाणी जुळ्या शहरांसारखी रचना निर्माण झाली.[१] जुन्या शहरातील या रचनात्मक बदलात शहरापासून जवळ पण वेगळी अशी ब्रिटिश वस्ती असे. त्यात सिव्हिल लाइन्स आणि लष्करी छावणी असे. तेथे ब्रिटिश प्रशासकीय कर्मचारी आणि शहर नियंत्रित करण्यासाठी ब्रिटिश सैनिक राहत असत. या वस्तीचे स्वरूप मूळ शहरापेक्षा पूर्ण वेगळे असून तिचे शहरावर राजकीय व आर्थिक वर्चस्व राहत असे. या फरकामुळे जुन्या शहराच्या नागरीकरणात अनेक समस्या निर्माण झाल्या आणि त्याच्या नियमित व सुसंगठित वाढीत अडचणी आल्या.

या शोधलेखात जुन्या ऐतिहासिक नागपूर शहराचा अभ्यास केला आहे. ते अठराव्या शतकातील महत्त्वाचे नागरी केंद्र व नागपूरकर भोसल्यांचे राजधानीचे गाव होते. आजच्या नागपूरला अनेक समस्यांचा सामना करावा लागत आहे, याचे मूळ त्याच्या विशिष्ट इतिहासात आणि इंग्रजी राज्यातील त्याच्या रूपांतरणाच्या काळात आहे.

नागपूरच्या नागरीकरणाची साधने विपुल नाहीत. मुळात नागपूर राज्याच्या इतिहासाची साधनेच मर्यादित आहेत. पण मेणवली दफ्तर, पेशवा दफ्तर, सरकारी अहवाल, शिरगणतीची आकडेवारी आणि एकोणिसाव्या शतकातील शहरांच्या सर्व्हेवरून महत्त्वाची माहिती मिळते. अहवाल आणि नकाशे सर्व्हेवरच आधारलेले आहेत. शहरात कितीही सुधारणा झाल्या व नवीन योजना झाल्या, तरी शहराची मूळ रचना अजून ओळखता येते. रस्त्यांची जुनी रचना आणि स्थापत्याचे स्तर हीच इतिहासकाराची सर्वोत्तम प्राथमिक साधने आहेत. यांना दुजोरा देणारे प्रवाशांचे वृत्तान्त, इतर पुरावे शहराच्या विकासाच्या निरनिराळ्या टप्प्यांचे पुरेसे स्पष्ट चित्र देतात.

महाल (जुने शहर) -

नागपूरचे मूळ राष्ट्रकूट ताम्रपटातील नागपूरच्या उल्लेखावरून शोधले जाते. मध्ययुगात येथे किल्ला आणि वस्ती असल्याचे व त्यावर मोगलांनी हल्ला केल्याचे स्पष्ट उल्लेख आहेत. गोंड राज्याची राजधानी देवगढला असली, तरी महत्त्वाचे संघर्ष नागपूरच्या आसमंतात झाले. त्यावरून त्याचे वाढते महत्त्व दिसून येते. पहिल्या रघुजीने देवगढचे राज्य जिंकून घेतले व चंद्रपूर राज्य जिंकण्याचा इरादा केला, तेव्हा दोन्ही राज्यांच्या मध्यभागी असलेले नागपूर त्यास नियंत्रणाच्या दृष्टीने सोईचे वाटले व तेथेच त्याने आपली छावणी ठोकली.

जुन्या रस्त्यांची रचना व त्यांची नाव यावरूनही वस्तीची निरनिराळी केंद्रे एकत्र विलीन होऊन बनल्याचे दिसते. पायी चालणारी माणसे व पशूंसाठी बनलेल्या रस्त्यांच्या आधारे बनलेल्या पेठा किंवा वाडे एकमेकांच्या फार जवळ वसले होते. परंपरागत भारतीय नागरीकरणाचे दुसरे वैशिष्ट्य म्हणजे मिश्र वर्गांची वस्ती व्यवसायांच्या आधारे असली, तरी श्रीमंत व गरीब लोक शेजारी शेजारी राहत. श्रीमंत सरदारांचा वाडा, छोट्या अंगणाची घरे आणि कच्च्या छपऱ्या किंवा झोपड्या एकाच भागात असत. वस्तीचा सर्वांत मजबूत पाया जातीचा होता - चितार ओळ, शिंपी आळी, मोमीनपुरा, हंसापुरी, कासार

गली, कागजीपुरा, कामठीपुरा, तेलीपुरा, मोदी गली. या प्रत्येक वस्तीत त्यांचे मंदिर व बाजार जवळच होता. यामुळे मधमाशाच्या पोळ्यासारखी आकृती निर्माण झाली. फक्त अस्पृश्य या पेठांच्या आणि नगर कोटाच्या (शहर पन्ह्याच्या) बाहेर होते.

नागपूर शहराचे मूळ कितीही जुने असले, तरी त्याला खरे महत्त्व पहिल्या रघुजीने त्याला आपल्या राज्याची राजधानी केल्यापासून आले. मोगल साम्राज्याच्या पतनानंतर प्रादेशिक राज्यांच्या राजधान्या लखनौ, मुर्शिदाबाद, हैद्राबाद यांचा विकास झाला. त्याचप्रमाणे नागपूरसुद्धा मध्ययुगीन सामंती शहर म्हणून विकसित झाले. भोसल्यांची राजधानी म्हणून नागपूर हे औद्योगिकीकरणपूर्व शहराच्या जोबरच्या कसोटीस उतरते. ते राजकीय प्रशासकीय केंद्र असून त्यावर भोसल्यांच्या वाड्याचे वर्चस्व होते. याच्या भोवती सरदार व मुत्सद्द्यांचे वाडे होते. अर्थात येथे उच्च वर्ग व उच्च जातीचे वस्तीचे केंद्र होते. या वस्तीच्या दूरवर मिश्र जातींचे गरीब लोक व अती बाह्य क्षेत्रात अस्पृश्य होते, असे जोबरने सादर केल्याप्रमाणे श्रीमंत केंद्र व काठावरचे गरीब असे चित्र दिसते. [२]

तरी जोबरच्या चौकटीत तीन मुद्द्यांचे स्पष्टीकरण नाही. एकतर वस्तीच्या रचनेवर जातीचा जास्त प्रभाव, दुसरे म्हणजे पेठस्थापनेची रचना आणि तिसरे म्हणजे जुनी घरे नष्ट होण्याची/करण्याची योजना.

पेठ ही राज्यकर्त्याने जबाबदार व्यक्तीस आज्ञा देऊन वसविलेली असते. भोसल्यांच्या काळात (१७४०-१८५३) पेठा स्थापणे हे शहराच्या वाढीचे आधुनिक तंत्र झाले. शेटे महाजनतर्फे भोसले नवीन पेठ वसवीत होते. जुनी किंवा अपयशी ठरलेली पेठ वसविण्याचे काम दुसऱ्या शेटे महाजनास देत होते. त्यामुळे नागरीकरणाची गती अबाधित राहत होती. त्यामुळे शहराच्या विकासात शेटे महाजन फार महत्त्वाचे झाले. त्यांच्यावर व्यापारी कारागीर व अन्य लोकांना पेठेत वस्ती करण्यास प्रवृत्त करण्याची जबाबदारी होती. ते लोकांना जागा ठरवून देत होते. विहिरी खोदत होते व आर्थिक कार्यात प्रोत्साहन देत होते. पेठा वेगवेगळ्या वेळी उभारण्यात आल्या, तरी त्यांचे स्थापत्य सारखेच असल्यामुळे सामान्य प्रेक्षकाला एकच रूप दिसते. पण प्रत्यक्षात प्रत्येक पेठेला स्वतःचे व्यक्तिमत्त्व असते आणि तिचे कार्यही वेगळे असते. काही केवळ निवासी असतात तर काही व्यापारी असतात. एकीत केवळ सरकारी कारखाने होते. उदा., तोफ बनविण्याचा कारखाना (सकरदरा). अशा तऱ्हेने प्रत्येक पेठ वेगवेगळी होती. पण तिचा विकास सरकारी उपक्रम आणि नैसर्गिक वाढीच्या लवचीक पद्धतीने झाला.

नागरी स्थापत्याची रचना वैविध्यपूर्ण निवासांनी नटलेली आहे. गुंतागुंतीच्या लाकडी नक्षीचे वाडे, छोटी घरे, वेगवेगळ्या प्रकारच्या झोपड्या, मंदिर, बाग होते. पण मधमाशाच्या पोळ्यासारखी रचना असल्यामुळे तेथे राजवाड्याखेरीज इतर प्रचंड मोठी घरे नव्हती. राजवाडा, केळीबागरोड, सराफांच्या दुकानांची ओळ यांखेरीज मिरवणुकीचा सुंदर नागरी मार्ग नव्हता. [३] अशी सजावट सामान्यतः पूर्वनियोजित असते. संपूर्ण मध्य भारत व ओरिसाचा महसूल आणि संपत्ती नागपुरात येत असून तेथे आदर्श नागरी विकास नाही. तथापि नागरीकरणाचे वैशिष्ट्य असलेले समृद्ध ब्राह्मणी सांस्कृतिक जीवन विकसित झाले. अंतिम विश्लेषणात नागपूर सामन्ती राजकीय प्रशासकीय केंद्र असून तेथे महसुली वसुली व आर्थिक व्यवसायाच्या आधारे कोणत्याही शिल्प उत्पादनाचा पक्का आधार नव्हता. शहराचे मुख्य आधार राजदरबार, सैन्यावरचा खर्च आणि उपभोक्त्या वर्गाची चैनीच्या वस्तूंची मागणी हे होते.

शहराच्या विकासात दोन प्रकारचे धोके होते. सर्व घरे एकमेकांना लागून असल्यामुळे आगीचा धोका होता. एखाद्या घरात आग लागल्यास आसपासची घरे पाडून टाकण्याखेरीज दुसरा उपाय केला जात नसे. उन्हाळ्याच्या दिवसांत आगीचा धोका फार होता. [४] दुसरा धोका उन्मत हत्तींचा होता. उन्मत हत्तींनी झोपडपट्टी पाडल्यास भुरट्या चोरांना मोठीच संधी मिळत असे. हत्ती नियंत्रणात येईपर्यंत घर नष्ट करण्याचा, लुटण्याचा प्रकार चालत असे. हे पूर्वनियोजित असल्यास त्याला झोपडपट्टी नष्ट करण्याचा उपाय मानावा लागेल.

युरोपियन वस्ती -

उपरोक्त विकासप्रक्रिया १८१८ मध्ये इंग्रजांनी नागपूर राज्य जिंकल्यामुळे खंडित झाली. शहराला पूर्णपणे टाळून

पश्चिमेकडे नवीन वस्ती करणेच इंग्रजांना आवडले. एल्फिन्स्टनने बर्डीच्या टेकडीच्या पश्चिमेस फॉलकन हॉल (जुने मॉरिस कॉलेज) नावाची रेसिडेन्सी उभारली आणि इंग्रजांचे सैन्य शहराच्या वायव्येस 'छावणीत' राहू लागले. रेसिडेन्सीच्या बाजूलाच नव्या प्रशासनासाठी छोटी सिव्हिल लाईन्स निर्माण करण्यात आली. युरोपीयन वस्तीचा हा भाग जुन्या शहरापेक्षा पुर्णपणे वेगळा होता. येथूनच संपूर्ण नागपूर राज्याचे नियंत्रण करणे, वसाहतीच्या अर्थव्यवस्थेत विलीन करणे ही कार्ये होत होती. या इंग्रज वस्तीत युरोपीयन लोकांनी केवळ त्यांच्या वापरासाठी बरीच मोठी जमीन (Real Estate) ताब्यात घेतली होती.[५]

छावणीचे उद्देश दोन होते. एकतर जुन्या शहरात बंड होऊ नये म्हणून धाक दाखवून नियंत्रण ठेवणे, दुसरे म्हणजे इंग्रज सैनिक व अधिकाऱ्यांच्या आरोग्याच्या दृष्टीने शहराचे नियोजन करणे. यामुळे नागरीऐवजी उपनागरी व्यवस्था निर्माण झाली. त्यामागे वेगळेपणाची भावना होती. कॅन्टोन्मेंट किंवा छावणी एकोणिसाव्या शतकातील सफाई आणि आरोग्याच्या कल्पनेमुळे जुन्या शहराच्या गर्दीपासून वेगळी होती. पुढे तेही अंतर योग्य वाटेनासे झाल्यामुळे इंग्रज सैनिकांची छावणी कन्हान नदीकाठी कामठीला गेली. येथे शुद्ध पाण्याच्या पुरवठ्याचे मुख्य कारण होते.[६]

जुन्या वस्तीतील घाणेरडे वास आणि दुर्गंधीचा विचार केला होता. प्रत्येक माणसाला किती हवा लागते (युरोपीयन व भारतीय यांना वेगळेवेगळे प्रमाण) याच्या हिशेबाने बरॅक बांधून तेथे सैनिक ठेवले जात. अधिकारी विशिष्ट एकमजली बंगले, चारही बाजूंना प्रचंड कम्पाउंड सेवकांचे निवास, विहिरी, पागा या प्रकारची रचना भारतातील अन्यत्र असलेल्या कॅन्टोन्मेंटसारखी आहे. रस्ते रुंद असून त्यांच्या दोन्ही बाजूंना वृक्षाच्या रांगा आणि क्रीडांगण, संचलनाचे मैदान, गोळीबाराचे मैदान, रेस कोर्स, क्रिकेटचे मैदान यांमुळे या भागाचे सौंदर्य वाढलेले असे. ही रचना जुन्या नागपूरला पूर्णपणे नवी आणि अगदी वेगळी होती.

सिव्हिल लाइन्सचा एक भाग भारतीय व्यापारी आणि विक्रेत्यांसाठी राखीव होता. याला सदर बाजार म्हणतात. यात सरळ रस्ते, रस्त्याच्या कडेस नाल्या, जमिनीच्या पातळीवर दुकाने आणि परंपरागत भारतीय वस्तीप्रमाणे दुकानाच्या मागे किंवा वरती घरे. कॉन्ट्रॅक्टर, माल पुरवठा करणारे आणि सैन्याचे व्यापारी येथे आले व त्यांच्या आवडीप्रमाणे घर बनविण्याची अनुमती मिळाली. पारशी, गुजराती, वाणी, मारवाडी यांनी आपापल्या पसंतीची प्रादेशिक शैलीची घरे बांधली. यामुळे सदर बाजार, विशेषतः मुख्य रस्त्यावर भारतीय प्रादेशिक आणि युरोपियन स्थापत्याचे मिश्रण असलेली घरे दिसू लागली. कॅन्टोनमेंट मात्र जागेच्या अभावी १८२४ मध्ये कामठीला गेले, ते आजपर्यंत तेथेच आहे. १८५३ मध्ये वऱ्हाड नागपूर राज्याला किंवा सेंट्रल प्राव्हिन्सेसला जोडले गेले. त्यामुळे प्रादेशिक राजधानी म्हणून नागपूरचे महत्त्व वाढले व वऱ्हाडमधील मराठीभाषिक लोक हैदराबादपेक्षा नागपूरकडे अधिक आपुलकीने पाहू लागले. १८६४ मध्ये रेल्वे अकोल्यात आली. दोन वर्षांनी ती नागपूरला पोचली. रेल्वेने नागपूरची पूर्व-पश्चिम अशी दृश्य फाळणी केली. पूर्वेकडचे जुने नागपूर पश्चिमेकडचे पाश्चिमात्य नागपुर.[७]

१८६० मध्ये अमेरिकन गृहयुद्धामुळे कापसाची निर्यात वाढून मुंबईत मोठी तेजी आली.[८] यामुळे नागरी नियोजन आणि सार्वजनिक महत्त्वाच्या मोठ्या इमारती बांधण्यास तेजी आली. १८५५ मध्ये कापसाचा भाव प्रति मण ९ रु. ४४ पैसे होता तर १८६१ मध्ये तो भाव ३६ रुपयांवर गेला. अशा प्रकारे कापसाच्या भावात चौपट वाढ झाली.[९] यामुळे १८७० मध्ये मॉडेल स्वदेशी मिल व १८७७ मध्ये जमशेदजी टाटांची एम्प्रेस मिल सुरू झाली.[१०]

नव्या काळात उभारलेल्या इमारती राणी व्हिक्टोरियाच्या काळात प्रचलित असलेल्या नव्या गॉथिक शैलीत उभारण्यात आल्या. कौन्सिल हॉल, अग्यारी हॉस्पिटल, नागपूर विद्यापीठाच्या निरनिराळ्या इमारती नागपूरच्या श्रीमान लोकांच्या, विशेषतः चिटणीस, बुटी व डी. लक्ष्मी नारायण यांच्या उदार दानांनी उभारण्यात आल्या. गव्हर्नर्स बंगलो या इमारती त्यांच्या मालकाचा दर्जा आणि संपत्तीचे उघड प्रदर्शन करीत होत्या. त्या युरोपियन लोकांच्या मध्यम आकारापेक्षा भव्य असत. एकोणिसाव्या शतकाचा उत्तरार्ध आणि पहिल्या महायुद्धापूर्वीच्या काळात या इमारती उभारण्यात आल्या. काही इमारती आगे-मागे उभारण्यात आल्या. या सर्व

वस्त्या युरोपियन लोकांच्या आरोग्य व पर्यावरणविषयक विचारानुसार निर्माण झाल्या.

जुन्या शहराचे अनागरीकरण -

अशा तऱ्हेने एकोणिसाव्या शतकातील नागपुरात विकासाचे अनेक स्तर दिसून येत होते. सर्वात जुना भाग किल्ल्याचा होता. तो निरनिराळ्या पेठांनी आणि 'पुरां' नी वेढला होता. प्रत्येक पुऱ्याचे व पेठेचे स्वतःचे एक वैशिष्ट्य होते. छावणीची रचना वेगळी होती. सिव्हिल लाइन्सची वेगळी होती आणि सदर बाजार प्रशासकीय दृष्ट्या सिव्हिल लाइन्सचा भाग असला आणि सुनियोजित असला, तरी स्थापत्याच्या दृष्टीने मिश्र होता. या दोन भागांत संपतीचा आणि मोठ्या बांधकामांचा उद्रेक दिसून येतो, तर जुन्या भागाची म्हणजे महालाची उपेक्षा दिसून येते. परकीय राज्यकर्त्यांच्या दोन उच्चभ्रू क्षेत्रांच्या निर्मितीमुळे जुन्या शहरावर दूरगामी परिणाम झाला. एकतर जुने शहर अर्ध्या शतकासाठी निराशा आणि अनागरीकरणाच्या गर्तेत ढकलले गेले. तिसरा रघुजी राजा असतानाच राजकीय सत्ता रेसिडेन्टकडे असल्यामुळे लोक रेसिडेन्सीकडे पाहू लागले.[११] लोकसंख्येतही मोठ्या प्रमाणात घट झाली. १८२०-२१ मध्ये नागपूरची लोकसंख्या १ लाख ११ हजार होती, ती चार वर्षात फक्त चार हजार वाढली. तर १८६० मध्ये नागपूरची लोकसंख्या ८५००० हजारावर आली. म्हणजे ३० हजाराने घटली.[१२] इंग्रजांनी जरी राजकीय कारणाने कोणताही हस्तक्षेप न करण्याचे धोरण स्वीकारले, तरी महसूल वसुली इंग्रज अधिकाऱ्यांच्या हाती गेल्यामुळे आणि जुनी कमाविसदार पद्धती रद्द झाल्यामुळे गंभीर परिणाम झाले. जुने कमावीसदार महसुलाचे कंत्राट घेत असत. नवीन पद्धतीमुळे जुन्या पद्धतीत संपत्ती मिळविणाऱ्या परंपरागत सेठ सावकारांची पद्धतच कोसळली. जुन्या सरदार मुत्सद्द्यांची सत्ता आणि संपत्ती समाप्त होऊन ते कर्जबाजारी झाल्यामुळे संपूर्ण उपभोक्ता वर्गच नष्ट झाला. यामुळे चैनीच्या वस्तू निर्माण करणारा व त्या विकणारा वर्गसुद्धा नष्ट झाला.[१३]

जुन्या शहरातील आव्रजन अगदीच थांबले. नवागत लोग अमराठी व्यावसायिक आणि व्यापारी होते. ते ब्रिटिशाचे कॉन्ट्रॅक्टर, गुमास्ते, देशी नोकर या प्रकारातील लोक होते. ते सिव्हिल लाइन्सच्या तोंडाशी बर्डीवर (बर्डी मोदीलाइन) आणि सिताबर्डीच्या टेकडीच्या उत्तरेला इंदोऱ्यात वसले. त्यात तेलगू, तामील, पारसी, बोहरा, मुस्लिम, गुजराती, मारवाडी, बनीया या लोकांची भरती होती. जुन्या पेठांची वस्ती घटली. तेथे पडके वाडे दिसू लागले आणि कनिष्ठ जातीच्या लोकांच्या झोपडपट्ट्या वाढल्या. अनेक ब्राह्मण पश्चिमेला खुल्या आणि छोट्या अशा बर्डी, धंतोली, धरमपेठ या वार्डात सरकले.

नागपुरात इंग्रज नवीन पेठा वसविण्याच्या भानगडीत पडले नाहीत. सिव्हिल लाइन्स व इन्दोऱ्याची छावणी स्थापन करताना मुख्य विचार सैनिकाचे आरोग्य आणि स्वच्छतेचा होता. या भागात वस्ती वाढल्यामुळे १८५७ पर्यंत जुन्या शहराच्या वाट्यास फारशी साधनसामग्री येईनाशी झाली. दक्षिणेला नागनाला व उत्तरेला अयाचित नाला या मर्यादेमुळे शहराचा विकास भंडारा दरवाजाच्या बाहेर पूर्व दिशेने झाला. युरोपियन लोक पश्चिम व वायव्येला वसले, तेव्हा पूर्व-पश्चिम संपर्क अनिवार्य झाला. पण याबाबत फारसे काही न केल्यामुळे दोघांतील संपर्क कठीणच होता. त्यावरून त्याचे वेगळेपण ठळकपणे दिसून येते. इतवारीकडे जाणारा लाकडी पूल आणि धंतोलीकडे जाण्यासाठी हंपयार्ड व संगमाजवळ पूल बांधले, तरी रस्ते वेडेवाकडे व असमाधानकारक होते.

सांस्कृतिक दृष्ट्या, आर्थिक दृष्ट्या तसेच स्थापत्य दृष्ट्या दोन विभाग वेगवेगळे होते. सिव्हिल लाइन्समधील लोकांना महालातील लोकांची जाणीवही नव्हती. सदर बाजारातील 'सबमेल' लोकांबाबतही हे तेवढेच खरे होते. इंग्रज लोक सहसा महालात जात नव्हते. कारण तेथील घाणेरड्या गल्ली कुचात रोगराईची लागण होण्याची शक्यता होती. 'इंडियन' लोकांच्या चालीरीती 'पाहण्यासाठी' फक्त इंग्रज तेथे जात असत.

शहरातील लोकांसाठी सिव्हिल लाईन्स ही गोऱ्यांची वस्ती होती. त्यांचा दैनंदिन व्यवहाराशी संबंध नव्हता. ती त्यांच्या संस्कृतीपेक्षा अगदी वेगळी होती. त्याची चर्चाही होत नव्हती. त्या वस्तीची नावेसुद्धा इंग्रजी होती (सिव्हिल लाइन्स, सदर बाजार, टेम्पल बाजार, लिबर्टी टॉकिज) तेथील स्वच्छतेची आणि नीटनेटकेपणाची चर्चा होत होती. त्यासोबत चर्चने बळकावलेल्या विस्तीर्ण

जमिनीचाही उल्लेख होत होता.[१४]

१८६६ मध्ये रेल्वे आल्याने शहराच्या आर्थिक जीवनात नवीन हालचाल सुरू झाली. त्यामुळे धातूचे पत्रे आणि धाण्याच्या आयातीमुळे कांस व तांब्याच्या कारखान्यास तसेच विणकरांच्या धंद्यास उत्तेजन मिळाले. शिवाय सिव्हिल लाइन्स या नव्या वसाहतीचा विकास होत असताना जुने शहर नाहीसे झाले नाही. उलट, यांच्यामुळेच नागरी सुधारणांची पावले उचलण्यात आली.

युरोपीयन वसाहतींनी शहराकडे दुर्लक्ष केले होते. पण कॉलरा आणि प्लेगसारखे रोग सर्वत्र सारखेच पसरत होते. या रोगांच्या बाबतीत काळा-गोरा असा भेद नव्हता. मध्य भारतातील सर्वांत मोठे लष्करी केंद्र आणि त्याचा आकार आणि महत्त्व यामुळे नागपूरची स्थिती केवळ स्थानिक किंवा नागरी महत्त्वाची नव्हती. ती प्रादेशिक महत्त्वाची होती.

शिवाय इंग्लंडमध्ये या काळात नागरी सुधारणा झाल्या. त्यानंतर भारतीय शहरांकडेसुद्धा लक्ष गेले. विशेषतः लंडनमध्ये शहरी जीवनाच्या विविध पैलूंचा शासकीय सर्व्हे करून आकडेवारी गोळा करण्यात आली. त्यामुळे नागरी समाजातील भयंकर स्थिती राज्यकर्त्या लोकांच्या लक्षात आली. शिवाय घाण आणि साथींच्या रोगांचा संबंध लक्षात आल्यावर रोगनियंत्रणासाठी नागरी स्वच्छता मोहीम सुरू होऊन कनिष्ठ वर्गातील असंतोष व अनारोग्य नियंत्रणासाठी सफाई आणि आरोग्य हे महत्त्वाचे शब्द झाले. त्या सर्व रिपोर्टांपैकी सर्वांत प्रसिद्ध रिपोर्ट एडविन चाडव्हीक यांचा १८४० चा रिपोर्ट होय. चार्ल्स किंग्जलीच्या कार्यासोबत त्याच्या रिपोर्टमुळे सुप्रसिद्ध सार्वजनिक आरोग्य कायदा झाला. त्यामुळे इंग्लंडमधील व्हिक्टोरियन शहराचा कायाकल्प झाला. १८६० च्या सुमारास हे विचार नागपुरासही आले.

पूर्वी नागपुरात अनेक तळी असली, तरी उष्ण हवामानामुळे पिण्याच्या पाण्याची नेहमीच टंचाई भासत होती. एकेकाळी लोक शुक्रवार तळ्याचे पाणी पीत. तेथून हकीम बुनियाद हुसेन याच्या वाड्यात जुन्या पद्धतीचा खापराचा नळ असे. तो पुढे इतवारीतील मिठ गंजाच्या टाक्यापर्यंत गेलेला दिसला. परंतु मराठ्यांच्या अमदानीत शुक्रवार तळ्याचे पाणी अपुरे वाटू लागले व पुढे पुढे त्यात घाणही होऊ लागली. तरी तळ्यावर जाऊन पाय धुऊन चूळ भरून गणपतीच्या दर्शनास मंडळी जात. शुक्रवार तळ्यानंतर अंगझरी तळे व फुटाळे तळे ही दोन तळी अव्वल भोसलेशाहीत अस्तित्वात आली व तेथून शहरात (महालात) काळुपुऱ्यापर्यंत पाणी पुरविले जात होते. तरी सामान्य माणसाची गरज शहरातील गोड पाण्याच्या खास विहिरी भागवीत असत. रुक्मिणी मंदिरातील विहीर, टाळप्याची विहीर, हळद्याची विहीर या त्या खास विहिरी होत. इतवारीत याची अडचण होती, तरी तेथेही काही विहिरी पिण्याच्या पाण्याकरिता प्रसिद्ध असत. एकेकाळी नागपुरात १५०० विहिरी होत्या. याशिवाय शहराजवळच्या वाड्यांत व बागांत अनेक मोठमोठ्या बावल्या व विहिरी होत्या. त्यामुळे वापरण्याच्या पाण्याची टंचाई नसे. याशिवाय लेंडी तलाव (सेंट्रल रोडचे उद्यान), इतवारीच्या उत्तरेस दुसरे लेंडी तलाव, नायकाचे तळे, रंगारी तलाव, शुक्रवार तळे, वर्डीवरील संगम नागनदी, अयाचित नाला येथेही काही लोक स्नान करीत, पोहत किंवा कपडे धूत. नागपुरात १८७३ मध्ये नळ सुरू झाले व जिकडेतिकडे प्रसन्नता वाटली. नळ २४ तास चालत. नागनदी व नाले यांतून मोकळेपणाने सांडपाणी वाहत असे व घाणीचे नाव नसे. वस्ती वाढली तसे जलाशयही वाढत चालले. शेवटी कन्हान योजनाही आली. परंतु पाण्याची टंचाई मात्र (१९५४) फार भासते.[१५]

या विश्लेषणावरून स्पष्ट होते की, नागपूरचे औद्योगिकीकरणपूर्व मध्ययुगीन स्वरूप इंग्रजी राजवटीत मोठ्या प्रमाणात बदलले. नागपूर शहरावरील ब्राह्मणी वर्चस्व आणि शहराचे घनदाट स्वरूप उपनगराच्या विस्तारामुळे अगदी दोन रूपांचे दोन घटक विकसित झाले. दोन्ही भाग आर्थिक दृष्ट्या, राजकीय दृष्ट्या एकमेकांवर अवलंबून होते. पण आकृती व स्थापत्यात पूर्णपणे विभिन्न होते. शहरातील हे विभाजन रेल्वेमुळे पूर्व-पश्चिम असे भौगोलिक किंवा काळे-गोरे असे जातीय होते. म्युन्सिपालिटीमध्ये उच्च वर्गीय ब्राह्मणासारखे गंगाधरराव चिटणीस अध्यक्ष, रावबहादूर बापूराव दादा किणखेडे (कुणबी) आणि चीफ कमिशनर जान मॉरिस इंग्रज आणि नारायणस्वामी नायडू असे अनेक जाति-

जमाती व धर्मांचे प्रतिष्ठित लोक होते.[१६]

म्युन्सिपालिटीचे प्राथमिक स्वरूप सफाई कमिटीचे होते. नागपूर शहराचे भौगोलिक विशेष आणि दुहेरी स्वरूप यांमुळे विकासाचे स्वरूप विषम होते. विकासाच्या बाबत महाल (जुने शहर) मागास होते, तर प्लेग-कॉलरा वगैरे साथीच्या रोगांच्या वेळीच त्याला महत्त्व येत होते. इंग्रजी राज्यातील नागपूरचे सिव्हिल लाइन्स व महाल असे दोन स्पष्ट भाग होते. महाल (जुने शहर) पूर्व औद्योगिक शहराच्या जोबर मॉडेलप्रमाणे ढोबळपणे चालत असे. पण इंग्रजी राजवटीत त्याचा विकास ए. डी. किंगने वर्णन केलेल्या जुळ्या शहरासारखा झाला.[१७]

दोन्ही प्रकार उद्योगपुर्व आहेत. पण नागपूर राजधानीचे, प्रशासकीय शहर यात फक्त दर्जात्मक फरक झाला. पूर्वीच्या मध्ययुगीन राज्याची राजधानी असलेले हे शहर, नव्या साम्राज्याच्या प्रांतिक राजधानीचे शहर झाले. एकोणिसाव्या शतकात त्याचे प्रशासकीय स्वरूप कायम राहिले. रेल्वे आल्यावरही त्याचे स्वरूप औद्योगिक झाले नाही. ही ऐतिहासिक रूपान्तरणाची विषमता औद्योगिकीकरणाच्या काळात नवीन समस्या उपस्थित करते.

संदर्भ टीपा :

१) ए. डी. किंग, कलोनियल अर्बन डेव्हलपमेंट, लंडन, १९७६ मध्ये याची सविस्तर चर्चा आहे.
२) मिडियन जोबर, द प्रीइन्डस्ट्रियल सिटी : पास्ट ॲण्ड प्रेजेन्ट, यु. एस. ए., १९६०. त्याने दोन मुद्दे स्पष्ट केले आहेत की, असे शहर प्रशासकीय केंद्र असते. तेथे मध्यवर्ती भागात श्रीमंत केंद्रित झाले असतात तर गरीब काठावर असतात.
३) शेजवलकर, त्र्यं. श., संपादक, नागपूर अफेयर्स (१९५४), खंड १, पृ. ३१०, ले. २७४.
४) कित्ता, पृ. ३२६-२७, ले. ३८३.
५) कित्ता, पृ. ३३१, ले. २८५.
६) लांडगे,दे. गो.,नागपूरचा सांस्कृतिक इतिहास,पृ. ६६.
७) सिन्हा हरी नारायण, नागपूर रेसिडेन्सी रेकॉर्ड, खंड ४, पृ. १९०-१९२, ले. १-२.
८) बियाणी कमल किशोर,क्या आप जानते है?, पृ.१५
९) एम. दोशाल, इंम्पेरिअल डिझाइन ॲण्ड इंडियन रिॲलिटीस, द प्लॅनिंग ऑफ बॉम्बे सिटी, बॉम्बे- १९९१, प्रकरण ७, एम. एस. गुप्ता, आर्किटेक्चर ॲण्ड द राज : वेस्टर्न डेक्कन १६००-१८००, दिल्ली १९८५, प्रकरण ३ आणि ६.
९) नेल्सन ए. ई., बुलढाणा डिस्ट्रिक्ट गॅजेटीयर, खंड ए., पृ. २४३.
१०) पगडी सेतु माधवराव, गॅजेटीयर ऑफ इंडिया, महाराष्ट्र स्टेट, नागपूर डिस्ट्रिक्ट, पृ. ११२.
११) देशपांडे य. खु. आणि लांडगे दे. गो., विदर्भातील ऐतिहासिक लेखसंग्रह, खंड १, पृ. १९४-२०२, ले. ११२-११६, पृ. २०७-२०९, नं. ११९.
१२) लांडगे दे. गो., नागपूरचा सांस्कृतिक इतिहास, पृ.१०८.
१३) दिवेकर व्ही. डी., 'इमर्जन्स ऑफ इंडीजनस बिजनेस क्लास इन महाराष्ट्र, द एटीन्थ सेंच्युरी इन मॉडर्न एशियन स्टडीज.
१४) लांडगे दे. गो., नागपूरचा सांस्कृतिक इतिहास, पृ. ६५-६६.
१५) लांडगे दे. गो., नागपूरचा सांस्कृतिक इतिहास, पृ.३८, मिश्र द्वारकाप्रसाद, दि हिस्ट्री ऑफ फ्रीडम मुव्हमेंट इन मध्यप्रदेश, पृ. ११५, १९५.
१६) लांडगे दे. गो., नागपूरचा सांस्कृतिक इतिहास, पृ. ९४.
१७) किंग, पूर्वोक्त.

गांधीजी आणि आजचा युवक

राहूल रेवले

युवक : नमस्कार, प्रथम तुमचे या मुलाखतीमध्ये स्वागत करतो. आमच्या मनात तुमच्याबद्दल उत्सुकता आहे व त्याचबरोबर तुमच्याशी काही मतभेदही आहेत. आज या मतभेद असणाऱ्या मुद्द्यांवर तुमच्याशी वाद घालायची संधी मिळणार म्हणून जरा आनंदही वाटत आहे.

गांधीजी : अच्छा ! म्हणजे मुलाखतीऐवजी तुम्ही माझी उलटतपासणी घेणार आहात तर ! पण माझी यास काही हरकत नाही. फक्त वाद घालण्याऐवजी चर्चेवर किंवा संवादावर माझा विश्वास असल्याने तुमच्या सर्व प्रश्नांचे माझ्याकडे स्वागतच आहे. एकविसाव्या शतकातील तुमच्यासारख्या युवकाशी संवाद साधण्यास मला खरोखरच खूप आनंद वाटत आहे. त्यामुळे तुमच्याशीही अनेक विषयांवर बोलायचे आहे.

युवक : धन्यवाद ! पण सर्वप्रथम मला तुम्हाला हे सांगू देत, की तुमच्याबाबत आम्ही फार द्विधा मन:स्थितीत आहोत. एकीकडे तुमच्याबद्दल आमच्या मनात आदरही आहे; पण दुसरीकडे तुमची अनेक मते, तत्त्वे आणि भूमिका आम्हाला पटत नाहीत. त्याच वेळी तुमचे नाव घेऊन आधुनिक जीवनाला विरोध करणाऱ्या विचारवंतांमुळे तर तुमच्याबद्दल जास्तच प्रतिकूल भूमिका तयार होते आहे. आधुनिक भारताच्या वाटचालीत तुम्ही अडसर बनत आहात, अशीच आमची भावना होत चालली आहे. आस्थेने तुमच्या विचारांकडे पाहायला जावे, तर तुमच्या विचारांतील धर्माच्या, अध्यात्माच्या विचारांमुळे तुमचे तार्किक पातळीवर आकलन दुरापास्त होऊन बसते. आध्यात्मिक जीवनाचे, आत्मबलावर आधारित समाज-जीवनाचे तुमचे स्वप्न आम्हाला खूपच काल्पनिक व अतर्क्यही वाटते. धर्म आणि अध्यात्माच्या पगड्यामुळे तुमची सामाजिक व राजकीय जीवनातील भूमिकासुद्धा काही वेळा अति उच्च आदर्शवादी, अवास्तविक व काहीशी अनैसर्गिकही वाटते. मुळात आजच्या वैज्ञानिक युगामध्ये धर्म व अध्यात्माचे तत्त्वज्ञान हे जुनाट व कालबाह्य झालेले आहे. असे असताना धर्म व अध्यात्माच्या तुमच्या भूमिकेशी एकरूप होणे आम्हाला अवघड जाते.

गांधीजी : हम्म .... (सुस्कारा सोडून), तुम्ही मला आधुनिक जीवनातील विकासाच्या कल्पनेतील अडथळा मानत आहात, हे ऐकून मला अतिशय दु:ख झाले आहे. माझी सत्यनिष्ठा व अहिंसेची कल्पना ही कधीच कोणासाठीही अडथळा बनणारी व कोणालाही दु:ख देणारी नव्हती. मला जाणविलेल्या सत्याची यथार्थता दुसऱ्याला पटवून देण्यासाठी वापरायच्या शब्दांची मर्यादा तेव्हाच माझ्या लक्षात आली होती व माझी स्वत:चीही ती मर्यादा होती. त्यामुळे मला जे जाणविले, कळले, ते मी माझ्या जीवनामध्ये प्रामाणिकपणे आचरण्याचा प्रयत्न केला व काही प्रमाणात त्यात यशस्वीही झालो. पण आज तुमच्यापुढे आचरणस्वरूपात माझे जीवन असू शकणार नाही व माझे विचारच तुमच्यासाठी माझे मत व सिद्धान्त समजून घेण्यासाठी उपलब्ध आहेत. यावरून माझ्या मनात असा प्रश्न निर्माण होतो की, माझ्या विचारांच्या मांडणीतच काही अपूर्णता नसेल ना ? अन्यथा तुमचा माझ्याबद्दल एवढा गैरसमज कधीच झाला नसता. पण त्याहूनही अधिक दु:खाची गोष्ट म्हणजे धर्म व अध्यात्माबाबतची तुमची मते ! आपण आपल्या भारतीय संस्कृती, परंपरा व धर्माला नाकारू नये, असे माझे मत होते. भारताला या संस्कृती व अध्यात्माच्या विचारधनातून जगाला शहाणपण देता येण्यासारखे आहे, असा माझा विश्वास होता. पण तुमच्यासारख्या आधुनिक जगातील युवकांना आपल्या धर्म, संस्कृतीबद्दल अनादर असल्याचे पाहून मला नक्कीच जास्त दु:ख होत आहे. पण मला तुम्हाला हे विचारायचे आहे की, धर्माबाबत, अध्यात्माबाबत तुमच्या मनात एवढा दुजाभाव का आहे ? तुम्ही विज्ञानयुगातले आहात, त्यामुळे तुमच्याकडे

याच्यासंबंधी नक्कीच तर्कशुद्ध कारण असेल.

युवक : होय, आमच्याकडे यासाठी नक्कीच समर्थनीय कारण आहे. पण मला याबाबत तुमचेच अधिक आश्चर्य वाटते आहे. एकतर तुम्हाला गेल्या ६५ वर्षांतील वैज्ञानिक प्रगतीची माहिती नाही किंवा मग तुम्ही अजूनही पूर्वीसारखेच स्वतःच्याच मतांवर अवाजवी विश्वास ठेवणारे हट्टी आहात.

गांधीजी : (हसून) ज्याला तुम्ही हट्टीपणा म्हणता आहात, तो माझा दृढविश्वास आहे व सत्य काय आहे ते जाणणे व तेच बोलणे ही माझी निष्ठा असल्याने, मी खात्रीपूर्वक तुम्हाला हे सांगतो आहे. त्याच्याविरुद्ध सक्षमपणे जाईल असा एकही पुरावा या आत्तापर्यंतच्या वर्षांनी मला दिलेला नाही. ज्या माझ्या विश्वासाला तुम्ही हट्टीपणा म्हणता आहात, ती कदाचित तुमच्या आकलनातील उणीव, समस्या असेल असे मी म्हणू शकतो. पण आपल्याला असे एकमेकांवर दोषारोप करायचे नाहीत. त्यासाठी मीसुद्धा तुम्हाला समजून सांगण्याची व पटवून देण्याची तयारी ठेवली पाहिजे व त्याच वेळी तुम्हीसुद्धा हे समजून घेण्यासाठी पूर्वग्रह सोडून विनम्रता दाखविली पाहिजे.

युवक : (रागाने) हे विनम्रतेचे प्रवचन देऊन तुम्ही मोठे लोक कायमच आम्हा तरुणांना कमी लेखता व ऐकायला लावता. आमच्या प्रश्नांचे तर्कशुद्ध उत्तर देण्यासाठी निर्बुद्धपणे ते मान्य करावे अशी अपेक्षा धरता. अशा विनम्रतेच्या अपेक्षांमुळे आमच्या गुरूंचे, मार्गदर्शकांचे व ज्येष्ठांचे अहंकारच वाढलेले आम्ही बघतो. तुम्ही आम्हाला बंडखोर किंवा उर्मटही म्हणा; पण आमच्या स्वतंत्र बुद्धीला हे गहाणपण व विनम्रतेचा खोटा मुखवटा लावणे पटत नाही.

गांधीजी : अरेरे! माझ्या या शब्दाने तुम्ही एवढे दुखावाले जाल, असे मला वाटले नव्हते; पण तुमचे म्हणणेही बरोबर आहे. परंतु विनम्रतेचा माझा अर्थ निमूटपणे ऐकून घेणे असा नाही तर पूर्वग्रहरहित जिज्ञासा असा आहे. अशी जिज्ञासा तुम्ही नक्की दाखवाल, अशी माझी अपेक्षा आहे.

युवक : हे आता योग्य आहे. आता तुमच्याबद्दल माझे मत थोडे अनुकूल होते आहे. विचारांच्या बाबतीत तुम्ही आम्हाला बरोबरीचा दर्जा द्यावा अशीच आमची इच्छा असते. त्यामुळे आता या विषयावर तुमचे मत जाणण्यासाठी मी उत्सुक आहे. परंतु आम्ही विज्ञाननिष्ठ व स्वतंत्र बुद्धीचे असल्यामुळे केवळ इतर लोक आदर करतात म्हणून आम्ही तुमचा आदर करायला तयार नाही. आमचा धर्म व अध्यात्मावर विश्वास नसल्याने तुमचे 'संत'पण आमच्या पचनी पडत नाही, हे मात्र खरे!

गांधीजी : खरंतर हा माझ्याबद्दलचा मोठा गैरसमज आहे. पण लोक तुम्हाला काय समजतील वा म्हणतील, हे प्रत्येक वेळी तुम्हाला नाकारता येत नाही. मी जिवंत असतानाच, लोकांनी माझ्या संमतीविरुद्ध मला 'महात्मा' बनवून टाकले होते आणि आता मी प्रत्यक्षात नसताना तर माझे यावर नियंत्रण कसे राहणार? पण मी 'महात्मा' वा 'संत' नसून केवळ सत्याचा निष्ठेने शोध घेणारा -एक संशोधक किंवा शास्त्रज्ञ म्हणा हवे तर -असा अभ्यासक आहे.

युवक : हे मात्र तुम्ही केवळ माझी समजूत घालण्यासाठीच बोलत आहात. तुम्ही 'रामराज्या'बाबत बोलायचा, आश्रमात राहायचा, व्रतवैकल्ये पाळायचा, 'वैष्णव जन तो' सारखी भजने म्हणायचा, हे आम्हाला ठाऊक आहे. शास्त्रज्ञ काय असा असतो का?

गांधीजी : याबाबत खरेतर तुमचे लगेच समाधान करणे माझ्यासाठी अवघड आहे. कारण पहिली गोष्ट म्हणजे धर्म व अध्यात्म यांच्या बाबतीत तुमच्या मनात आदर नाही, हे उघडच दिसते आहे. परंतु, दुसरीकडे तुम्ही केवळ बाह्य गोष्टींवरूनच माझी परीक्षा करीत आहात, याचे दुःखही होते आहे. धर्म व अध्यात्माबाबत आपण नंतर बोलू या. प्रथम मी स्वतःला 'विज्ञाननिष्ठ' का म्हणतो हे तुम्हाला पटवून देणे, ही माझी जबाबदारी आहे. खरंतर मी स्वतःला 'सत्याचा उपासक' मानतो व ही माझी नितान्त श्रद्धा असल्याने 'ईश्वर सत्य आहे', असे जे पूर्वीचे धार्मिक लोक म्हणायचे, त्याऐवजी माझा 'सत्य हाच ईश्वर' आहे, असा विश्वास आहे. आता मला सांगा, जर विज्ञानसुद्धा 'सत्या चेच' अनुसरण करीत असेल, तर 'सत्य हाच ईश्वर' म्हणणारा मी विज्ञानाचा विरोधक होईन का? माझ्या स्वतःच्या





जीवनाकडे, विचारांकडे व प्रयत्नांकडे पाहण्याची माझी दृष्टी ही निव्वळ शास्त्रीय, तर्काला पटेल अशी व पूर्ण वैज्ञानिकच असल्यामुळे, माझ्या आत्मकथेलासुद्धा मी 'सत्याचे प्रयोग' असे नाव दिले आहे, हे तुम्हाला आठवत असेलच. जर माझी वृत्ती वैज्ञानिक नसती, तर माझ्या आत्मचरित्राला व जीवनाला मी 'प्रयोग' का संबोधले असते? हां, आता माझे जे प्रयोग आहेत, ते व्यक्ती व सामाजिक जीवनाशी संबंधित असल्यामुळे व धर्म आणि अध्यात्माबाबत माझ्या मनात आदर असल्याने, माझी परिभाषा थोडी वेगळी असेल. पण याचा अर्थ मी 'विज्ञाननिष्ठ' नाही, असा होत नाही. वैज्ञानिक असणे ही एक प्रखर जिज्ञासा असणारी वृत्ती असते, हे तुम्हाला मान्य असेलच आणि मीसुद्धा विज्ञानाचा व वकिलीमुळे तर्कशास्त्राचाही अभ्यासक होतो, हे तुम्हाला ठाऊक आहे का?

युवक : अरेच्चा! हे तर मी नवीनच ऐकतो आहे. तुम्ही विज्ञान व तर्कशास्त्राचाही अभ्यास केला होता, हे मला ठाऊक नव्हते. पण तुमच्याबद्दल माझा गैरसमज अधिक आहे, असे मला जाणवते आहे. तरीही तुमच्यावर माझा पूर्ण विश्वास बसत नाहीये. पण तुम्ही म्हणता तसे वैज्ञानिक असणे ही एक प्रखर जिज्ञासा असते, याच्याशी मी सहमत आहे. त्यामुळे बाह्य स्वरूपाला मी जास्त महत्त्व देऊ नये, हेही मला उमगते आहे. तुम्ही स्वतःला वैज्ञानिक समजता या गोष्टीचे खरेतर मला आश्चर्य वाटते आहे व असे जर असेल तर तुमचे-माझे थोडेसे जमेल, असा मला भरवसा वाटतो आहे.

गांधीजी : धन्यवाद! तुमची ही विवेकशक्ती व स्वतंत्र बुद्धी बघून मलाही आनंद वाटतो आहे. दुसऱ्याचे मत पारखण्याची व योग्य वाटल्यास, त्याबद्दलचे स्वतःचे मत बदलण्याची लवचीकता तुमच्यामध्ये आहे, याचे मला खरोखरच खूप कौतुक वाटते आहे. मलाही तुमच्याबरोबर चर्चा करण्याची उत्सुकता आहे. बरे, आता आपण मघाच्या प्रश्नाकडे वळू. पण प्रथम मला धर्म व अध्यात्माबाबत तुमचे मत काय आहे हे समजून घ्यायचे आहे.

युवक : माझ्या मते धर्म ही निव्वळ अंधश्रद्धा व विवेकशून्यता आहे. विज्ञानयुगात ईश्वराच्या, स्वर्ग-नरकाच्या कल्पनांवर विश्वास ठेवणे अवघड आहे. आज आपण अंतराळात जाऊ शकतो. तेव्हा पृथ्वीच्या वर वा खाली कोठेही स्वर्ग व पाताळ नावाची जागा नसते, हे आपल्याला ठाऊक आहे. ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करणे अवघड आहे. त्याच्याबद्दल जे आस्थेने बोलतात ते एकतर भयभीत, दुबळे वा मनोरुग्ण असतात. विवेकावर व विज्ञानावर विश्वास असणाऱ्यांच्याच लक्षात येते, की धर्म ही कालबाह्य संकल्पना आहे व ईश्वराचे या जगात अस्तित्वच नाही. नाहीतर या जगात एवढे दुःख का असते? वर्षानुवर्षे देवधर्म करणाऱ्या लोकांनाही त्याच्यामुळे काहीही लाभ होत नाही. उलट, धर्माच्या चुकीच्या रूढी व परंपरांनी लोकांचेच नुकसान होते. स्वतःच्या सुखासाठी ईश्वरावर अवलंबून राहणाच्या वृत्तीने मनुष्यातील पुरुषार्थ व सामाजिक जीवनाबाबतची आस्था नाहीशी झालेली आहे. त्यामुळे जग अजूनही दुःखी बनत चालले आहे. याउलट, विज्ञानाने या जगात किती सुखसोयी आणल्या आहेत. लोकांचे आयुष्य सुलभ केले आहे. मनुष्य हा अधिक स्वतंत्र बनविला आहे. जगाबद्दलचे मानवी ज्ञान अधिक वास्तववादी व प्रगल्भ बनविले आहे. पण देवाधर्माच्या नादी लागून लोक आपला आनंद, आपली स्वाधीनता गमावून बसले आहेत व आपल्याशी व समाजाशीही प्रतारणा करीत आहेत.

गांधीजी : हे तुमचे मत अगदी ठाम दिसते आहे. ईश्वराची व धर्माची जी कल्पना आज प्रचलित आहे, त्यामुळे तुमचे असे मत होणे स्वाभाविकही आहे. पण तरीही एखादी गोष्ट स्पष्टपणे नाकारताना, तिच्याबाबत सखोल माहिती घेणे आवश्यक असते, हा वैज्ञानिक मार्ग तुम्ही विसरता आहात. जसे एखादी गोष्ट सत्य म्हणून स्वीकारण्यासाठी ज्याप्रमाणे आपण त्याच्या सूक्ष्म अभ्यासाने व प्रयोगाने त्याची पुष्टी करतो, तसेच परिश्रम एखादी गोष्ट खोटी वा असत्य ठरविण्यासाठी घ्यावेत असे तुम्हाला वाटत नाही, याचेच आश्चर्य वाटते. खऱ्या वैज्ञानिकाने आपली तथ्ये तपासून घेण्याची काटेकोर भूमिका कधीही सोडू नये. पण ठीक आहे. मुळात धर्म व ईश्वराचे अस्तित्व नाकारण्यासाठी तुम्ही जी कारणे देत आहात, त्यावरूनच ईश्वर व धर्माची आवश्यकता नेमकी ज्यामुळे निर्माण होते त्या मूलभूत प्रश्न व प्रेरणांचे

भान तुम्हाला नाही, हे दिसून येते. त्यामुळे मला वाटते, की ही जबाबदारी माझीच आहे. माझी भूमिका स्पष्ट होण्यासाठी मी तुम्हाला काही प्रश्न विचारतो. त्यांची कृपा करून उत्तरे देण्याचा प्रयत्न करा. प्रथम मला सांगा, आपण या जगात का आलो? आपल्या जीवनाचा उद्देश काय?

युवक : (काहीशा आढ्यतेने) त्यात काय अवघड आहे? आपल्या आईवडिलांनी या जगात आपल्याला आणले व या जगाचा यशस्वी भाग होणे हा आपल्या जीवनाचा उद्देश असतो.

गांधीजी : तुमचे उत्तर स्थूलदृष्टीने खरे आहे. फक्त हे उत्तर देताना तुम्ही एक चूक केली आहे. या जगात तुम्ही कसे आलात हा प्रश्न नाहीये; तर तुम्ही का व कशासाठी आलात; हा प्रश्न आहे. निसर्गनियमानुसारच आपण या जगात आलेलो आहोत; पण या जगात एक समृद्ध व संवेदनशील जाणीव घेऊन आपण आलेले आहोत; जी जाणीव जगाकडे कुतूहलाने बघते, जग समजून घ्यायचा प्रयत्न करते, जिला सुखदुःखादी भावनांचा अनुभव येतो. या जाणिवेचा विचार करता, तुम्ही म्हणता तसे या जगाचा यशस्वी भाग बनणे एवढाच आपल्या जीवनाचा उद्देश आहे का? मुळात या यशस्वी होण्याने व्यक्तिगत पातळीवर नेमके आपण काय मिळवतो? आपण या जगाचा भाग बनणे, या जगाने आपल्यासाठी निर्माण केलेल्या वेगवेगळ्या व्यवस्थांतील, आपापली भूमिका वटविण्यासाठी प्रयत्न करणे, हे सगळे करण्यामागचा आपला हेतू नेमका काय असतो? आपले खरे कर्तव्य काय असते? याचा तुम्ही कधी विचार केला आहे काय?

युवक : मुळात असा विचार करण्याचे कारणच काय? जग आहे हे असे आहे हे एकदा स्वीकारल्यावर, त्याच्याशी एकरूप होण्याचा प्रयत्न करणे यात काय गैर आहे? आणि हे सगळे आपण करतो, कारण त्यातून आपल्याला सुरक्षितता मिळते, आनंद मिळतो. आपल्या अस्तित्वासाठी व आनंदासाठी आवश्यक त्या साऱ्या गरजा भागविता याव्यात यासाठी आपल्याला हे प्रयत्न करणे भाग आहे.

गांधीजी : तुमचे म्हणणे एकदम बरोबर आहे. याचा अर्थ आपल्या प्रत्येक कृतीमागची प्रेरणा आनंद मिळविणे, सुरक्षितता मिळविणे हीच असते, असे आपण म्हटले तर योग्य होईल का?

युवक : (गोंधळून ... पण सावधपणे) अं... हो... हे तुमचे म्हणणे अगदी योग्य आहे.

गांधीजी : आता मला सांगा, सुरक्षिततेमुळे आपल्याला नेमके काय मिळते?

युवक : (थोडा विचार करून) काय म्हणजे? अहो, सुरक्षिततेमुळे माणसाला स्वतःच्या इच्छेनुसार वागण्याचे स्वातंत्र्य मिळते आणि हे स्वातंत्र्य असेल तरच माणूस खरे जगू शकतो.

गांधीजी : म्हणजे आनंद मिळविणे, सुरक्षितता वा स्वातंत्र्य मिळविणे. तिसरी अजूनही एक गोष्ट आहे, ती म्हणजे जाणून घेणे, समजून घेणे.माणूस म्हणून या आपल्या मूळ प्रेरणा असतात व आपण जी काही कृती करतो तिचे स्वरूप जरी देश, काल, वय, परिस्थिती व आपली पात्रता यांनुसार बदलत असले, तरी त्यामागची प्रेरणा मात्र यांपैकीच असते, हे तुम्हाला पटते का?

युवक : व्वा! जाणून घेण्याची, ज्ञानाची प्रेरणा ही तर विज्ञानाच्या निर्मितीचे मूळ कारणच आहे. पण खरेतर आम्ही असा विचार करीत नाही. जीवनाशी, जगाशी समरस झाले की, या सगळ्यांचा विचार करण्याची गरजच पडत नाही. पण तुम्ही आता म्हटल्यावर जेव्हा विचार करतो, तेव्हा पटते की खरंच आपण जे काही करतो, ते या प्रेरणेनेच करीत असतो.

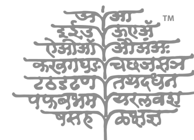
गांधीजी : बरे, आता तुम्ही मला सांगा, या प्रेरणा माणसामध्ये कशामुळे निर्माण झाल्या असाव्यात, असे तुमचे मत आहे?

युवक : अहो, या तर जन्मजातच प्रेरणा आहेत. त्या का निर्माण झाल्या, याचे उत्तर कदाचित उत्क्रांतीमध्ये असू शकते.

गांधीजी : बरे, आता मला सांगा, ज्ञान मिळवावे अशी प्रेरणा, स्वातंत्र्याची प्रेरणा व आनंद या प्रेरणेचे नेमके काय कारण असेल याबाबतचे तुमचे मत काय आहे?

युवक : ज्ञान मिळविल्याने आपण जग समजू शकतो, जगावर अधिकार गाजवू शकतो. विज्ञानाने

अनुक्रमणिका





भौतिक नियमांच्या आधारे सृष्टीवर विजय मिळविलेला आपण पाहतच आहोत. स्वातंत्र्याची प्रेरणा ही सामर्थ्याचा व आपणच आपल्या जीवनाचा मालक असल्याचा अभिमान देते. याचं काय कारण असणार? ही तर आपल्या मनातील मूलभूत भावनाच आहे.

गांधीजी : बरे, अजून एक मला सांगा की ईश्वर या संकल्पनेची गरज माणसाला का वाटली असेल?

युवक : प्राचीन माणसाला येणाऱ्या निसर्गातील अतर्क्य अनुभवातून त्याला ईश्वराची संकल्पना सुचली आहे. नंतर त्याच्यामुळे मिळणाऱ्या मानसिक आधारामुळे पुढे ती तशीच चालू ठेवली असावी. ईश्वराच्या कल्पनेमुळे दुबळ्या मनाच्या माणसांना एक मनोवैज्ञानिक आधार किंवा सांत्वन मिळते व त्यामुळेच या कल्पनेचे पोषण होऊन तिच्याभोवती धर्माची इमारत उभी राहिली, असे असण्याचा जास्त संभव आहे.

गांधीजी : आता जर मी तुम्हाला म्हटले की, मघाच्या ज्ञान, स्वातंत्र्य व आनंद या मूलभूत प्रेरणांचे व ईश्वराच्या कल्पनेचे कारणसुद्धा आपल्या जाणिवेच्या स्वरूपामध्ये आहे, आपल्या अनुभूतीमध्ये आहे, तर?

युवक : म्हणजे? तुम्हाला नेमके काय म्हणायचे आहे?

गांधीजी : आता याच्या स्पष्टीकरणासाठी मला एका काल्पनिक सिद्धान्ताची (Hypothesis) मांडणी करावी लागेल व या सिद्धान्तामुळे जर माणसाच्या या मूलभूत प्रेरणांचे तर्कशुद्ध स्पष्टीकरण तुम्हाला मिळत असेल व तसे स्पष्टीकरण आता उपलब्ध असलेल्या कोणत्याही सिद्धान्तात नसेल, तर विज्ञानाच्या भूमिकेनुसार तुम्ही हा सिद्धान्त स्वीकाराल का?

युवक : चांगल्या सिद्धान्ताची अशी व्याख्या अगोदरच शास्त्रज्ञांनी केली आहे व विज्ञानातही ती वापरली जाते. त्यामुळे तर्काच्या पातळीवर ती स्वीकारायला मला काहीच हरकत नाही.

गांधीजी : तुमच्या निकोप वैज्ञानिक जाणिवेची मी प्रशंसा करतो व शक्यता आणि वेगळे मत स्वीकारण्याचा उमदेपणा तुमच्यामध्ये आहे, याचे मला खरोखरच कौतुक वाटते आहे. तर या मूलभूत प्रेरणांचे व ईश्वराच्या कल्पनेच्या उदयाचे स्पष्टीकरण करणारा एक सिद्धान्त माझ्याकडे आहे. तो असा – आपले मन किंवा आपली जाणीव ही एका पूर्णत्वाचा अंश आहे. त्यामुळे या पूर्णत्वाचे एक भान वा स्मृती कायम आपल्या मनात, जाणिवेत वसत असते. हे जे पूर्णत्व आहे ते एकमेव, सर्वव्यापी व स्वतंत्र असते. ते प्रेरक व निर्मितीचे कारण असल्याने चैतन्ययुक्त व कर्तास्वरूपाचे आहे. अशा प्रकारे स्वतंत्र कर्ता सामर्थ्यशाली व चैतन्ययुक्त असल्याने आनंदाची भावना हा त्याच्या जाणिवेचा स्थायिभाव आहे. अशा या मूळ स्वरूपाच्या पूर्णत्वापासून आपली जाणीव वेगळी झाल्यामुळे, तिच्या ठिकाणी काही वेगळ्या प्रेरणा निर्माण होतात.

त्या सामर्थ्यवान अशा पूर्णत्वापासून तुटून आल्यामुळे एकप्रकारची असुरक्षितता, भय, दुर्बलता व पराधीनतेची भावना आपल्या मनात तयार होते. या असुरक्षितता व भयापासून संरक्षणासाठी मूळच्या सामर्थ्यशाली अशा या जाणिवेत त्या सामर्थ्याचे प्रतिक्रियात्मक स्वरूप अशा अहंकाराचीही निर्मिती होते. परंतु भयविरहित अवस्थेमध्ये, त्या पूर्वीच्या पूर्णत्वाच्या स्मृतीमुळे, त्याच मनात, एका सामर्थ्यशाली, स्वतंत्र व कर्ता स्वरूपाच्या अस्तित्वाची जाणीवही कायम जागी असते. ईश्वराच्या कल्पनेचा उदय हा त्यामुळेच माणसाच्या मनात निर्माण झाला. माणसाच्या मनातील स्वातंत्र्याची प्रेरणाही याच कारणामुळे मानवी जाणिवेत निर्माण झाली.

मघाशी सांगितल्याप्रमाणे आपल्या स्मृतीमध्ये असलेले हे पूर्णत्व आनंदमय व चैतन्यमय असल्यामुळे, त्या आनंदाची अभिलाषा प्रत्येक माणसामध्ये मूलतःच असते. त्या अभिलाषेची पूर्तता न झाल्यामुळेच त्याला दुःखाचा अनुभव येतो. आनंद हाच मनाचा स्थायिभाव असतो व दुःख हे असे परिणामस्वरूप असल्यामुळे, संतोष व तृप्तीच्या अवस्थेत, याच मनात अखंड अशा आनंदाच्या एका शाश्वत अवस्थेची कल्पना –अर्थात मुक्तीची कल्पना- उदयाला येते.

तिसरी गोष्ट म्हणजे आपले मूळचे अस्तित्व हे सर्वव्यापी व सत्य स्वरूपाचे असल्यामुळे, त्याच्यापासून अलग झालेली जाणीव ही त्या सत्याच्या बोधापासून वंचित होते. त्याचमुळे या सत्याच्या संपूर्ण बोधासाठी, त्या मानवी मनामध्ये, स्वतःला जाणून घेण्याची व सत्य

काय आहे हे समजावून घेण्याचीही प्रेरणा व जिज्ञासा तयार होते.

वरील साऱ्या विवेचनाचा अर्थ म्हणजे सामर्थ्यशाली, स्वतंत्र, आनंदमय व सत्य अशा स्वतःच्या मूळ स्वरूपाची जाणीव, मानवी मनात स्मृतिरूपात असल्यामुळेच, मानवी मनात स्वातंत्र्याची, आनंदाची व ज्ञानाची मूलभूत प्रेरणा निर्माण होते व कोणतीही स्मृती ही पूर्वानुभवावरच आधारित असते, हे आपल्याला ठाऊकच आहे.

स्वतःचे स्वरूप समजून घेण्याची माणसाची जिज्ञासा ही अध्यात्माच्या निर्मितीचे कारण आहे; तर सत्य काय आहे, हे जाणून घेण्याची जिज्ञासा ही विज्ञानाच्या निर्मितीचा आधार आहे.

आता जर वरीलप्रमाणे आपण सिद्धान्ताची मांडणी केली तर तुमच्या असे लक्षात येईल की, ईश्वराची कल्पना ही निर्भयी व स्वतंत्र मनात, मुक्तीची कल्पना ही संतोषी व तृप्त मनामध्ये व सत्याची कल्पना ही निखळ जिज्ञासू व निर्विकार मनामध्येच निर्माण होते. म्हणजे ईश्वराची वा मुक्तीची कल्पना ही दुबळ्या, रुग्ण, असमाधानी व भयभीत मनांमधून निर्माण झाली असावी, असा तुमचा निष्कर्ष चुकीचा ठरतो. उलट, ज्ञानजिज्ञासा ही जेवढी शुद्ध, प्रामाणिक व व्यक्तिनिरपेक्ष असते, तेवढ्याच शुद्ध, प्रामाणिक व अहंभावरहित मनाच्या अवस्थेतूनच ईश्वराची व मुक्तीची कल्पना निर्माण झाली आहे.

युवक : खरेतर तुम्ही हा जो काल्पनिक सिद्धान्त मांडता आहात, तो एक हास्यापद कल्पनाविलास आहे. मुळात जाणिवेच्या मूळ स्वरूपाची कल्पना मांडून तुम्ही हे जे मनोरे रचले आहेत, ते मूळ स्वरूप आहे का? वा असेल तर असेच असेल का? ही गोष्ट संपूर्ण संशयास्पद आहे. त्यामुळे त्यावर विश्वास ठेवता येणे अवघड आहे.

गांधीजी : हे पहा, मी पूर्वीच सांगितले आहे की, हा एक काल्पनिक सिद्धान्तच आहे व अशा प्रकारे पूर्णत्वाची कल्पना करणे हे काही अवैज्ञानिक आहे, असे मला वाटत नाही. विज्ञानाचा अभ्यास करणाऱ्यांच्या मनातही अशी पूर्णत्वाची व एकत्वाची कल्पना सैद्धान्तिक पातळीवरच आहे. सर्व जग एक आहे, ही श्रद्धा विज्ञानाच्या विकासात फार मोठी प्रेरणा नव्हे काय? त्याचबरोबर सर्व नियमांना एकत्र बांधेल असा एकच अंतिम सिद्धान्त बनविण्याच्या दिशेने विज्ञान जे प्रयत्न करते आहे, ते कोणत्या प्रेरणेने? अशी काहीतरी एकच वा अंतिम गोष्ट असू शकते या विश्वासाने विज्ञान जर प्रगती करू शकत असेल, तर ईश्वर वा मुक्ती नावाची अवस्था आहे या कल्पनेने मनुष्य मानसिक व आत्मिक पातळीवर प्रगती का करू शकणार नाही? सत्य काय आहे हे पूर्ण जाणून घेण्यासाठी आपण आज समर्थ नाही म्हणून जसे आपण विज्ञानातील शोधप्रक्रिया थांबवीत नाही, तसाच ईश्वर आहे का? वा मुक्ती आहे का? याची उत्तरे माहीत नसताना त्याचा शोध घ्यायचा प्रयत्न तरी आपण का थांबवावा?

युवक : एक युक्तिवाद म्हणून खरेतर तुमचे म्हणणे नाकारता येत नाही. पण फक्त जिज्ञासा म्हणून विचारतो, जर विज्ञान आणि अध्यात्म हे दोन्हीही सत्याचा शोध घेण्याचाच प्रयत्न करीत असतील, तर तुमच्या मते त्यांच्यातील नेमका फरक कोणता?

गांधीजी : हे पहा, आस्तिकतेची वा नास्तिकतेची आपण ढोबळ मानाने, जो ईश्वरावर श्रद्धा ठेवतो तो आस्तिक व जो ठेवत नाही तो नास्तिक, अशी व्याख्या करतो. पण माझी व्याख्या थोडी वेगळी आहे. विज्ञान आजच्या अपूर्णतेला स्वीकारते व पूर्णत्वाच्या शोधासाठी प्रयत्नरत राहते, म्हणून विज्ञान नास्तिक आहे. याउलट, अध्यात्म हे आजच पूर्णत्वाला स्वीकारते व त्याच्या अनुभूतीमूळे आपली पात्रता वाढविण्यासाठी साधना करण्यावर भर देते, म्हणून अध्यात्म आस्तिक आहे.

म्हणजेच पूर्णत्व ही विज्ञानासाठी भविष्यकालीन घटना आहे, तर अध्यात्मासाठी ती वर्तमानकालीन, विद्यमान क्षणाशी संबंधित घटना आहे.

युवक : पण जग व आपण अपूर्ण आहोत, हे विज्ञानाचे आकलन वस्तुस्थितीला धरूनच नव्हे काय? याउलट, अध्यात्माचाच विश्वास काल्पनिक आहे, असे तुम्हांस वाटत नाही का?

गांधीजी : तुमचे म्हणणे तर्कास धरून आहे. पण मी थोडे हे विधान वेगळ्या पद्धतीने मांडेन की, जग वा आपण अपूर्ण नसून आपले वा विज्ञानाचे त्याच्याबद्दलचे आकलन वा बोध अपूर्ण आहे, असे अध्यात्म समजते. त्यामुळे हे पूर्णत्व समजण्यासाठी आपली पात्रता वा

आकलन सुधारणे हे अध्यात्मसाधनेचे उद्दिष्ट आहे. त्यामुळे जग समजून घेण्याचे साधनच जास्तीत जास्त परिपूर्ण करण्याचा प्रयत्न करणे ही अध्यात्माची भूमिका आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे विज्ञान हे व्यक्तिनिरपेक्ष ज्ञानावर विश्वास ठेवत असल्याने, मनुष्याच्या अनुभवाला साधन मानत नाही. याउलट, अध्यात्म हे व्यक्तीच्या अनुभवाला महत्त्व देऊन, साधनेद्वारा त्याच्या अनुभवालाच व्यक्तिनिरपेक्ष बनविण्यावर भर देते.

विज्ञानाच्या भूमिकेमुळे विज्ञानाला प्रयोग, साधने व परप्रत्ययासाठी भाषेवर जास्त अवलंबून राहावे लागते, तर अध्यात्माचे सारे लक्ष हे फक्त ज्ञान प्राप्त करणाऱ्या चित्ताच्या शुद्धतेवर एकवटलेले असते.

युवक : तुमची ही भाषा खूपच गुंतागुंतीची व क्लिष्ट वाटते आहे. पण सर्वसाधारणपणे हा दोन दृष्टिकोणांतला फरक आहे, असे तुमचे म्हणणे दिसते. पण विज्ञानाच्या प्रयत्नामुळे व दृष्टिकोणामुळे आजचे जग भौतिक दृष्ट्या समृद्ध झाले आहे, हे तुम्हाला मान्य नाही काय? त्याउलट, अध्यात्माने आपले भौतिक, सामाजिक जीवन जखडूनच ठेवले आहे, असे तुम्हाला वाटत नाही का?

गांधीजी : मघाशी मी म्हटल्याप्रमाणे विज्ञानाचा जास्त भर हा प्रयोग, साधने व परप्रत्ययासाठी भाषेवर अवलंबून असल्यामुळे अनेक नवनवीन शोधांची, सुविधांची व शास्त्रांची भर पडली आहे, हे मला मान्य आहे. पण भौतिक समृद्धी निर्माण करणे हे विज्ञानाचे मूळ उद्दिष्ट नव्हे, ते विज्ञानाचे बायप्रॉडक्ट आहे, हे तुम्ही लक्षात घ्या. अध्यात्माचा सारा भर, आपल्या जाणिवेचा विकास करण्यावरच असल्यामुळे भौतिक समृद्धी निर्माण करणे हे कधीच त्याचे उद्दिष्ट नव्हते. त्याउलट, आयुष्य अगदी साधे, सोपे बनविण्याकडे त्याचा कल आहे. त्याचे सर्वाधिक लक्ष हे व्यक्तीला स्वतंत्र आनंदी व सत्याच्या अनुभूतीसाठी पात्र बनविण्यावर आहे व या सर्वांच्या उपलब्धीमुळेच, मानवी जीवन खऱ्या अर्थाने अर्थपूर्ण बनते, अशी अध्यात्माची धारणा आहे.

युवक : तुमचा विज्ञानाबद्दलचा दृष्टिकोण आकसपूर्ण नाही, हे पाहून बरे वाटले. पण विज्ञानाचे जे ज्ञान वा आकलन आहे ते प्रत्यक्षपर असते तसेच विविध शास्त्रज्ञांनी प्रयोगाद्वारे त्याच्या सिद्धान्ताची पुष्टी केलेली आढळते. त्यामुळे विज्ञान हेच जास्त ग्राह्य वाटते. याउलट, अध्यात्मातील, धर्मातील, ईश्वरमुक्तीच्या कल्पनांच्या बाबतीतील तुमचे सारे स्पष्टीकरण हे केवळ तर्काच्या जोरावरच आहे. त्याच्या समर्थनासाठी ठोस पुरावे तुमच्याकडे नाहीत, असे मला वाटते. ज्या ज्ञानाची, आपल्याला स्वतःलाच खातरजमा करता येत नाही, ते ज्ञान काय कामाचे?

गांधीजी : हे पहा, प्रत्येक ज्ञानाची यथार्थता प्रथम तर्काच्या, विचारांच्या पातळीवर आपल्याला पटावी लागते; तरच त्याच्याकडे आस्थेने बघण्याची आपली प्रवृत्ती होते तुम्ही विज्ञानवादी असल्याने व धर्माबाबत तुमच्या मनात श्रद्धाच नसल्याने मला या कल्पनांचे केवळ तर्काच्या व विचारांच्या पातळीवरच प्रथम विवेचन करावे लागत आहे. त्यामुळे मी एक काल्पनिक सिद्धान्त मांडून, प्रथम मनुष्यामध्ये मूलतः स्वातंत्र्याची, आनंदाची व ज्ञानाची प्रेरणा का निर्माण होते, याचे स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न केला. मनुष्यस्वभावाचे वास्तविक ज्ञान आपल्याला असेल तर व स्वातंत्र्य, आनंद व ज्ञानाची प्रेरणा ही मनुष्यामध्ये मूलतःच असते हे जर आपण निखळपणे स्वीकारले, तर या प्रेरणांच्या पूर्णत्वाचे स्वरूप असलेल्या ईश्वर, मुक्ती व सत्याची कल्पनाही आपल्याला नैसर्गिकपणे स्वीकारावी लागेल. विज्ञानामुळे यातील सत्याचे अस्तित्व व त्यासाठीची ज्ञानप्रेरणा जशी आपण स्वीकारतो, तशीच मनुष्यातील स्वातंत्र्याची व आनंदाची प्रेरणा यांच्या पूर्णत्वाचे रूप असलेल्या ईश्वर, मुक्तीची कल्पनाही आपण स्वीकारली पाहिजे, असे म्हणण्यात अतार्किक काय आहे?

जसे निरपेक्ष, अंतिम किंवा पूर्ण सत्य मिळाले नसूनही विज्ञान निष्प्रयोजन ठरत नाही, तसेच ईश्वर व मुक्तीच्या कल्पनेला दृश्य स्वरूपात अनुभवता येत नाही म्हणून अध्यात्मालाच निष्प्रयोजन ठरविणे योग्य नाही. विज्ञानातील शास्त्रज्ञाचा प्रयोग व मतांवर विश्वास ठेवून ज्याप्रमाणे आपण विज्ञानाचे महत्त्व मान्य करतो, त्याचप्रमाणे अध्यात्माच्या प्रांतात अनुभव घेतलेल्या ऋषि-मुनींपासून ते अलीकडच्या संतांपर्यंत, जर सातत्याने

ईश्वराच्या अस्तित्वाची व मुक्तीची पुष्टी होत असेल तर, त्यांना प्रमाण मानत अध्यात्मावर विश्वास ठेवण्यास काय हरकत आहे? मला वाटते की, तर्काच्या पातळीवर स्वातंत्र्य, आनंद व ज्ञान या तीनही प्रेरणांची पुष्टी होत असेल तर त्याच्या पूर्णत्वाचे स्वरूप असणाऱ्या ईश्वर, मुक्ती व सत्य या सिद्धान्तांनाही आपल्याला मानवजातीच्या उन्नतीची आशा म्हणून स्वीकारून त्यांचा आदर करायला हवा.

दुसरे असे की, वैज्ञानिक सिद्धान्ताची सत्यता जशी विज्ञानाच्या नियमचौकटीतूनच तपासता येते, तसेच अध्यात्मातील सिद्धान्तांची सत्यतासुद्धा अध्यात्माच्याच नियमचौकटीतून तपासायला हवी. जोपर्यंत या पद्धतीने आपण अध्यात्माची सत्यता तपासून पाहत नाही, तोपर्यंत त्याची सत्यता नाकारण्याचा अधिकार आपल्याला मिळणार नाही.

विश्वास व श्रद्धेशिवाय ज्ञान होत नाही, हा सिद्धान्त अध्यात्माइतकाच विज्ञानासही लागू आहे. विज्ञानाची प्रयोगपद्धती निखालस चांगली आहे; परंतु अध्यात्म हे मानवी मनाच्या उन्नतीचे साधन असल्याने, ते अनुभवाच्या पातळीवरच राहणार व अनुभवाहून श्रेष्ठ असे प्रत्यक्ष प्रमाण ते कोणते?

युवक : तुमच्या भूमिकेप्रमाणे अध्यात्माचे स्वरूप कसे असणार ते समजले. पण मला सांगा, विज्ञान जगभर एकच आहे. तसा धर्म मात्र एक का नाही? इतके वेगवेगळे धर्म का निर्माण झाले? व त्यांच्या भूमिकेमध्ये एकवाक्यता का नाही?

गांधीजी : तुमचा प्रश्न योग्य आहे. पूर्वीचे सारे विवेचन तुमच्या लक्षात असेल तर भय, सुखाची तीव्र इच्छा व अज्ञान या तीन भावना या मानवी दुःखाचे मुख्य कारण आहेत, असा अध्यात्माचा निष्कर्ष आहे. आता धर्मातील जे मार्ग आहेत, ते यांतील एकेका कारणावर अधिक भर देणारे आहेत व यांपैकी कोणत्याही एका कारणावर मात करून तुम्ही शेवटी एकाच अनुभूतीपर्यंत पोचू शकता. काही धर्म हा निर्भयी होणे सत्यप्राप्तीचा मार्ग सांगतात. काही धर्म इच्छेचा, तृष्णेचा त्याग करायला सांगतात, काहींचा भर अज्ञान दूर करण्यावर असतो. प्रेम हे तुम्हाला निर्भयी, तृप्त व आनंदी बनवीत असल्याने काही धर्म प्रेमावरच अधिक भर देतात. ईश्वरावरील श्रद्धा व प्रार्थना यांच्यामुळे तुमच्या मनात निर्भयीपणा व आनंद निर्माण होत असल्याने काही धर्म केवळ भक्ती व प्रार्थनेचा आग्रह धरतात. सूक्ष्म विचार केला तर कोणत्याही एका मार्गावरची निष्ठा व श्रद्धा तुम्हाला एकाच अंतिम साध्यापर्यंत घेऊन जाते. म्हणून धर्माच्या स्वरूपात जरी बाह्यतः भेद आढळला, उपासनापद्धतीत जरी अंतर असले, तरी तत्त्वदृष्ट्या या वेगवेगळ्या मार्गांतून सारे धर्म त्या एकाच स्थितीचा वा स्वरूपाचा शोध घेत असतात व धर्मांचा या प्रकारचा शोध हा व्यक्तीच्या मूलभूत व नैसर्गिक अशा आदिम प्रेरणेशी निगडित असल्यामुळेच, धर्मांना एवढा मोठा आश्रय समाजातून मिळतो. जशा आहार, निद्रा, भय व मैथुन या मानवी शरीराच्या निरोगी अस्तित्वासाठीच्या नैसर्गिक प्रेरणा आहेत, तशाच स्वातंत्र्य, आनंद व ज्ञान यासुद्धा निरोगी मनाच्या अस्तित्वासाठी आवश्यक अशा नैसर्गिक प्रेरणाच आहेत. त्यामुळे ज्याप्रमाणे आहार, विश्रांती, सुरक्षितता व निरोगी कामजीवन या सर्व मानवजातीसाठी अनिवार्य अशा मूलभूत अशा शारीरिक गरजा आहेत, त्याचप्रमाणे ईश्वर, मुक्ती व सत्याचे स्वरूप जाणून घेणे यासुद्धा अनिवार्य अशा मूलभूत मानसिक/आत्मिक गरजा आहेत व या मानसिक किंवा आत्मिक गरजांची कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात पूर्तता करण्याचे आश्वासन आणि मार्गही केवळ धर्म वा अध्यात्मकल्पनेतच असल्यामुळे आजच्या वैज्ञानिक युगातही धर्माची गरज व ईश्वरशरणता तुम्हाला मोठ्या प्रमाणात दिसून येते.

युवक : तुम्ही जर म्हणत असाल की स्वातंत्र्य, आनंद व ज्ञान या नैसर्गिक प्रेरणाच असल्यामुळे त्यांची पूर्ती करणाऱ्या ईश्वर, मुक्ती व सत्याचे अर्थात धर्माचे अस्तित्वही नैसर्गिकच आहे, तर मग जगात नास्तिक माणसे का आहेत? तुमच्या मतानुसार मग त्यांचे अस्तित्व हे अनैसर्गिकच नव्हे काय?

गांधीजी : हा खूप चांगला प्रश्न तुम्ही विचारलात. मी तुम्हाला ज्या मूलभूत मानवी प्रेरणा सांगितल्या, त्या संपूर्णपणे मानवीच आहेत. याचाच अर्थ त्या नास्तिक व्यक्तींमध्येही आहेतच. फक्त या मूलभूत प्रेरणांचे समाधान, नास्तिक माणूस हा स्वतःकडे कर्तेपणाचा

अहंकार घेऊन शोधतो. ईश्वर शोधण्यापेक्षा त्याला स्वतः स्वतंत्र व सत्तावान बनण्याची महत्त्वाकांक्षा असते. मुक्तीचा शोध घेण्याऐवजी संपत्ती निर्माण करून तो उपभोगाची, सुखाची अगणित साधने निर्माण करतो. सत्य आपल्यामध्येच आहे, हे समजून घेण्याऐवजी तो विज्ञानाच्या साहाय्याने सत्य हे स्वतःबाहेर शोधण्याचा प्रयत्न करतो. सत्ता, सुख आणि ज्ञान मिळविण्याची त्याची कृती हीच त्याची जीवनप्रेरणा व आशा असल्यामुळे, ही आशाच त्याच्या जीवनाचे उद्दिष्ट बनून जाते. सत्ता मिळविणे व ती चिरंतन टिकविण्याचा प्रयत्न करणे व विज्ञानाच्या साहाय्याने जगावर, निसर्गावर अधिराज्य गाजविण्याचा प्रयत्न करणे, सुख, संपत्ती मिळविणे व ते टिकविण्याचा प्रयत्न करणे हेच या व्यक्तींचे जीवनउद्दिष्ट बनते. हे सर्व पाहिले तर तुमच्या असे लक्षात येईल की, अहंकार, आसक्ती व अज्ञान हेच नास्तिक बनण्याचे मुख्य कारण आहे.

युवक : नास्तिक माणसाला पाखंडी ठरविण्याचाच तुमचा प्रयत्न दिसतो आहे. हे म्हणजे तुम्ही अगदी त्या सनातनी लोकांसारखेच बोलत आहात. एकजात सारे नास्तिक हे मूर्ख किंवा दुर्गुणी व सारे आस्तिक तेवढे एकमेव शहाणे, अशीच तुमची धारणा दिसते आहे.

गांधीजी : माफ करा. तुम्ही दुखावले गेले आहात. पण माझ्या म्हणण्याचा तुम्ही चुकीचा अर्थ लावत आहात. धर्म व धार्मिकता यांबद्दलच्या प्रस्थापित कल्पनांवरून तुम्ही माझ्या विधानांचा अर्थ लावू नका. आपण केवळ तर्काचा आधारे हे समजून घेण्याचा प्रयत्न करीत आहोत. जर आस्तिकता ही पूर्ण नैसर्गिक आहे असा मघाच्या सिद्धान्तावरून अर्थ निघत असेल, तर नास्तिकता आपोआपच अनैसर्गिक ठरते. या दोन्हीही गोष्टी एकाच वेळी सत्य कशा असू शकतील? नास्तिकतेच्या मागील अहंकार, आसक्ती व अज्ञानाचे कारण सांगत असताना मी काही ते दुर्गुण म्हणून वर्णन करीत नाही. अहंकार, आसक्ती व अज्ञान ही एका अर्थाने प्रत्येक व्यक्तीचीच प्रकृती असते. आपल्या सर्वांचाच प्रवास या मूळ दोषांपासून सुरू होतो व जसजसे आपण मोठे होतो, अनुभवाने परिपक्व होतो, तसतसे अहंकाराने सामर्थ्यात, आसक्तीने कर्मानंदात व अज्ञानाने विवेकात रूपांतरित होण्याची गरज असते. यातच अहंकारादी प्रवृत्तींचे समाधान आहे. पण ते समाधान करण्याची पात्रता नास्तिकतेच्या भूमिकेत नाही, असे माझे म्हणणे आहे. अहंकाराचे खरे समाधान हे सार्वभौमत्व व संपूर्ण स्वातंत्र्याच्या अनुभूतीनेच होऊ शकते. आसक्तीची खरी तृप्ती ही अखंड अशा आनंदाच्या उपलब्धीनेच होऊ शकते व अज्ञानाचे समाधान हे सत्याच्या प्राप्तीनेच होऊ शकते. हे वास्तव जर आपण लक्षात घेतले, तर नास्तिकतेची भूमिका हीच मुळात या अहंकारादिकांच्या पूर्णतेतील सर्वांत मोठी अडचण ठरते व उलट अर्थाने नास्तिकतेची भूमिका जपण्यामध्येही हे अहंकारादिकांचे असणेही तेवढेच कारणीभूत ठरते, असेही आपल्याला धाडसाने म्हणावे लागेल.

अहंकार, आसक्ती व अज्ञानामुळे व्यक्ती ही स्वतःचे अस्तित्व हे जगापेक्षा भिन्न मानत राहते. याच कारणांमुळे व्यक्तीच्या आकलनामध्ये निरपेक्षता येऊ शकत नाही व तिच्या जाणिवेचे क्षेत्र हे मर्यादित व एकदिशीय होऊन बसते. त्यामुळे पूर्णतेचे आकलनही तिच्यासाठी दुरापास्त होऊन बसते. अहंकारामुळे ज्ञानाला व्यक्तिविशिष्टता येते. आसक्तीमुळे निरपेक्ष ज्ञानासाठीची तटस्थता नाहीशी होते व अविवेक वा अज्ञानामुळे असत्य हेच सत्य म्हणून स्वीकारले जाते, जे कार्य आहे तेच कारण मानले जाते, जे वास्तविक दुय्यम तेच प्रधान समजले जाते. येणेप्रमाणे सृष्टीच्या व व्यक्तीच्याही वास्तविक स्वरूपाच्या ज्ञानाचे आकलनही दुरापास्त होऊन बसते.

सत्याच्या आकलनासाठी जो दृष्टिकोन अडथळा बनून येतो व जी भूमिका व जो सिद्धान्त अडचण बनून राहतो, त्याला नाकारायचे का नाही, हा खरा प्रश्न आहे. एखादा दृष्टिकोण वा भूमिका केवळ आपण जिवापाड जपली आहे म्हणून तिच्या विरोधातील वास्तविकतेकडे डोळेझाक करणे हे खऱ्या विज्ञाननिष्ठेला शोभत नाही. आपला हेतू जर खरोखरच सत्य काय आहे हेच समजून घेणे हा असेल तर, आपल्या आवडत्या, प्राणपणाने जपलेल्या समजुती, धारणा व निष्ठांनाही बाजूला सारण्याचे, बदलण्याचे साहस व स्वतंत्रता आपण दाखविली पाहिजे. सत्य हे अशाच कठोर व निर्भयी तत्त्वनिष्ठेतून आपल्या समोर येऊ शकते.

ज्ञानमार्गाद्वारे सत्य जाणण्याच्या प्रयत्नात आस्तिक व्यक्तीला साक्षात ईश्वरालासुद्धा बाजूला सारावे लागते. व तसे त्या ईश्वराचे 'खंडन' करण्याचे धैर्यसुद्धा तिला दाखवावेच लागते. परंतु ती पात्रता येण्यापूर्वीच्या मानवी प्रयत्नांच्या यशासाठी 'ईश्वर' हीच कल्पना नितान्त आवश्यकही असते.

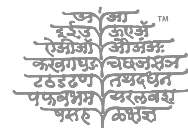
त्याचबरोबर ईश्वर आहे किंवा नाही, याचा विनिर्णय करण्यासाठीसुद्धा विशिष्ट पात्रता येणे गरजेचे असते. त्यामुळे त्यापूर्वीच आपली साधना अपूर्ण असताना ईश्वराच्या अस्तित्वाची चिकित्सा करण्याला आस्तिक माणूस हा ज्ञानपूर्वकच नकार देतो. त्यामुळे त्याची श्रद्धा ही आंधळी नसून, सत्यप्राप्तीच्या मार्गासाठी त्याने तो हेतुतः निवडलेला, अपरिहार्य असा पर्याय असतो. ईश्वर नावाच्या अनिश्चिततेच्या जगात जाण्याचे धैर्य दाखविल्याशिवाय सत्याची उपलब्धी होऊ शकत नाही, हे वास्तव त्याने ओळखलेले असते व अशा भूमिकेतून समोर येणारे सत्य ही काही कोण्या एकाची खाजगी मालमत्ता नाही.

आस्तिकाचा त्याच्यावर जेवढा अधिकार आहे, तेवढाच नास्तिकाचाही त्यावर अधिकार आहे. त्यामुळे हा प्रश्न आपल्या समजुती व धारणांचा नसून, सत्याच्या वास्तविक स्वरूपाचा आहे हे लक्षात घ्या. मी आस्तिक आहे, म्हणून मी माझ्या भूमिकेचे समर्थन करतो आहे असे नव्हे तर 'सत्य' हे या भूमिकेशिवाय समजूच शकत नाही हे पटल्यामुळेच मी 'आस्तिक' आहे. त्यामुळे कृपा करून हे सारे विवेचन, जे मी केवळ तर्काच्या पातळीवरून व सत्यनिष्ठेने केले आहे, त्याची परीक्षाही केवळ तर्काच्या पातळीवर व सत्यनिष्ठेनेच करा, अशी मी तुम्हाला विनंती करतो.

युवक : तुमचे म्हणणे हे संपूर्णतः पटण्यासारखे नाही. कारण या जगात अशीही माणसे होऊन गेली वा आहेत, जी सत्ता, संपत्ती व ज्ञानाच्या मागेही लागलेली नाहीत व जी मानवतेची उपासना करतात; पण तरीही ती स्वतःला नास्तिक समजतात. तुमचे हे स्पष्टीकरण अशा लोकांना लागू पडत नाही.

गांधीजी : ही खरोखरच खूप महत्त्वाची बाब तुम्ही विचारलीत. ज्या व्यक्तींमध्ये भौतिक जीवनातील स्वामित्वाची इच्छा नसते, ज्या सत्ता व संपत्तीच्या मागे नसतात व ज्यांना मानवजातीच्या दुःखाबाबत आस्था असते, पण तरीही त्या नास्तिक असतात, त्यांच्या बाबतीत मी विधान करणे उर्मटपणाचे वाटू शकते; पण माझ्या सत्य व आस्तिकतेबद्दलच्या धारणेनुसार अशा लोकांमध्येही अहंकार असतोच व तो करुणेच्या रूपात प्रकट होतो. याला आपण फारतर आध्यात्मिक पातळीवरचा अहंकार म्हणू या. कारण करुणा हासुद्धा एकप्रकारचा अहंकारच आहे. ईश्वराचे स्थान घेऊन स्वतः माणसाने इतर माणसांच्या दुःखाबाबत स्वीकारलेली जबाबदारी म्हणजे करुणा! करुणावान व्यक्ती ही स्वतःवरच या साऱ्या मानवजातीच्या दुःखाची जबाबदारी घेऊन जगत असते. खरे पाहता माणसाबाबतच्या साऱ्या दुःखांना ईश्वर किंवा जगही कारणीभूत नसते. त्या व्यक्तीच्या स्वतःबद्दलच्या, जगाबद्दलच्या समजुती, धारणा तसेच स्वतःमध्ये दुःख निर्माण करणाऱ्या नैसर्गिक प्रेरणांचे भान नसणे, या गोष्टीच माणसाच्या दुःखासाठी सर्वाधिक जबाबदार असतात व त्या दुःखापासून मुक्ती मिळविण्याची जबाबदारी व पात्रताही फक्त त्याच व्यक्तीकडे असते. अशा व्यक्तींना त्यांच्या या जबाबदारीचे भान करू न देता व स्वतःच्या दुःखातून बाहेर पडण्याची पात्रता त्यांच्यामध्ये निर्माण न करता, त्यांच्या दुःखाची जबाबदारी स्वतःवरच घेऊन, ते दुःख कमी करण्याचा प्रयत्न करण्याची चूक, माणूस या करुणेच्या अहंकारापोटीच करतो. मग जी व्यक्ती ही जगाच्या साऱ्या दुःखाची जबाबदारी स्वतःवरच घेते व आपणच हे सारे दुःख कमी करू शकतो असा अभिमान बाळगते, तिला ईश्वराची गरज का वाटावी? त्यामुळे अशा व्यक्तीही नास्तिक असू शकतात व त्याच्याही व्यतिरिक्त धर्म व ईश्वराच्या स्वतःच बनविलेल्या कल्पनांचा भ्रमनिरास झाल्यामुळे दुःखी किंवा क्रोधित झालेल्या व्यक्तीही नास्तिक बनू शकतात. त्यामुळेच अहंकार, आसक्ती व अज्ञान अशा तीनच मुख्य गोष्टी आहेत, ज्यांमुळे मनुष्याला ईश्वर वा धर्माची गरज भासत नाही. अध्यात्माचा सारा भर हा केवळ दुःख संपविण्यावर नसून, जगाबद्दलची, दुःखाबद्दलची आपली धारणा बदलण्यावर आहे.

युवक : हे खरोखरीच काहीतरी वेगळे व धक्कादायक





असे मी ऐकतो आहे. पण ही गोष्ट माझ्या लक्षात येत नाहीये की, केवळ धारणेत वा जाणिवेत बदल करून तुम्हाला सत्याची, आनंदाची प्राप्ती कशी होणार? विज्ञानाच्या दृष्टिकोणाचे, प्रगतीचे सारे फायदे हे दृश्य व प्रत्यक्ष अनुभवास येणारे आहेत. मग केवळ धारणा व जाणिवेच्या बदलावर केंद्रित असलेल्या अध्यात्माचा एवढा गवगवा कशाला?

गांधीजी : ही बाब मला तुम्हाला एक उदाहरण देऊन पटवावी लागेल. हे पहा, सर्वप्रथम आपण केवळ आपल्या डोळ्यांनी हे जग पाहत होतो, तेव्हा हेच जग आपल्याला खूप मर्यादित व केवळ आपल्या पृथ्वीपुरतेच भासले. मग दुर्बिणीचा शोध आपल्याला लागला व जगाबद्दलचे आपले आकलन बदलून गेले. पृथ्वीला केंद्रबिंदू मानून जगाचा विचार न करता, आता आपण सूर्याला केंद्रस्थानी मानले. त्यानंतरही जसजसी दुर्बिणीने दूरवर पाहण्याची आपली क्षमता विकसित होते आहे, तसतसे जगाबद्दलचे आपले आकलनही अजून सुस्पष्ट होत चालले आहे. हे आपल्याला पटते का?

युवक : हो, हे अगदी बरोबर आहे.

गांधीजी : म्हणजे, आपल्या इंद्रियांची क्षमता वाढविणारी साधने विकसित केल्याने आपल्या आकलनातच बदल झाला व जग आपल्याला पूर्वीपेक्षाही वेगळे भासायला लागले. मग अध्यात्मामुळे आपल्या धारणेत, जाणिवेत जे महत्त्वपूर्ण बदल होतात, त्यामुळे आपले आकलनच जर बदलत असेल तर, त्यामुळे आहे ते जग आपल्याला वेगळे भासते असे म्हणण्यात अतार्किक काय आहे? ज्ञान घेणारा जो आहे, त्याचा ज्ञानाबद्दलचा दृष्टिकोण व त्याचे आकलन, यामुळे जग व सत्य समजून घेण्याच्या प्रक्रियेत फरक पडणार नाही, असे तुम्हाला म्हणायचे आहे काय? शिवाय बाहेर जसे आपण आपली साधने विकसित करीत असतो, तसे आपल्या स्वतःमध्ये असणारे, ज्ञानाचे मुख्य साधन म्हणजे आपल्या मनाची, चित्ताची संवेदनशीलता व एकाग्रता वाढविली तर आपल्याला होणाऱ्या ज्ञानाच्या गुणवत्तेत काहीच फरक पडणार नाही का?

युवक : पण हे सारे ज्ञान व्यक्तिसापेक्ष असल्यामुळे आपण त्यावर कसा विश्वास ठेवणार? ज्ञान व्यक्तिसापेक्ष असल्यामुळे ते तितकेच निर्दोष असेल कशावरून?

गांधीजी : हे पहा, जाणीव व मन हीच गोष्ट अध्यात्मात व्यक्तीचे साधन असल्यामुळे, हा अनुभव वा ज्ञान, त्या व्यक्तीपुरतेच असेल हे मला मान्य आहे. पण मी याला व्यक्तिसापेक्ष ज्ञान न म्हणता व्यक्तिसंवेद्य ज्ञान असे म्हणेन. पण ते होणारे ज्ञान केवळ त्या व्यक्तीपुरतेच असल्यामुळे निकृष्ट आहे, हा तुमचा निष्कर्ष मला मान्य नाही. मुळात अध्यात्मातील साधनेचे हेच मोठे रहस्य आहे, की ती जशी व्यक्तीच्या चित्ताची एकाग्रता वाढविते, तिची संवेदनशीलता वाढविते, तसेच ती त्या व्यक्तीच्या होणाऱ्या ज्ञानाला व्यक्तिनिरपेक्षही बनविते. म्हणूनच या ज्ञानाची पात्रता तेवढीच आहे, जेवढी ती विज्ञानाच्या काटेकोर प्रयोगाने सिद्ध ज्ञानाची! त्यामुळे फक्त स्वयंसंवेद्य अनुभव असतो एवढी एकच बाब सोडली, तर या पद्धतीने होणारे ज्ञान निकृष्ट असते, असे मानणे चुकीचे आहे. आणि शिवाय या पद्धतीने प्रयत्न करून, प्रत्येक व्यक्तीला हा अनुभव घेता येणे शक्य आहे, ही या साधनापद्धतीची सोयच नव्हे काय!

युवक : तुम्ही म्हणता आहात, त्या सगळ्यावर विश्वास ठेवणे मला कठीण जात आहे. पण तर्काच्या पातळीवर ही शक्यता मला नाकारता येत नाहीये. मला हे काही मनापासून पटलेले नाही. पण एवढी गोष्ट मात्र माझ्या लक्षात आली, की अध्यात्म व धर्माच्या प्रेरणेकडे आम्ही ज्या पद्धतीने बघतो आहोत, तो दृष्टिकोण फार उथळ आहे. आम्हाला जरा जास्त गांभीर्याने व आस्थेने या गोष्टींकडे बघायला हवे.

गांधीजी : आणि तुम्हीसुद्धा या गोष्टीवर लगेच विश्वास ठेवावा, असे मीही म्हणणार नाही. एखादी गोष्ट जोपर्यंत आपल्या मनाला संपूर्णतः पटत नाही, तोपर्यंत तिचा संपूर्ण स्वीकारही होत नाही. प्राचीन काळापासून लोकांनी श्रद्धेने जपलेल्या सगळ्याच धारणा या अयोग्य नसतात. आपले पूर्वजसुद्धा बुद्धिमान, विवेकी व प्रयोगशील होते; त्यामुळे त्यांच्या प्रज्ञेचे सारे शहाणपण अज्ञानाने एकदम मोडीत काढणे हे योग्य नाही, असे मला वाटते.

युवक : पण याचा अर्थ, धर्मामध्ये काहीच अनिष्ट नाही, असे तुम्हाला म्हणायचे आहे काय? आणि धर्म





एवढा महान असेल तर आज तोच मनुष्याच्या दु:खासाठी कारण का?

गांधीजी : खरंतर आपला आरोप असतो तो धर्माच्या बाह्य स्वरूपावर आणि सनातनी आणि कट्टर धार्मिक लोकांवर. पण याचा निषेध करताना, आपण मूलभूत व नैसर्गिक अशा अध्यात्मप्रेरणेलाही नाकारत असल्याने, उलट धर्माचे बाह्य स्वरूप बदलण्याचा आपला प्रयत्न निष्फळ ठरतो. त्यामुळे धर्मांचे बाह्य स्वरूप दोषास्पद असेल, तर ते परिणामकारकपणे बदलण्यासाठी अध्यात्म व धर्माच्या मूलभूत सिद्धान्ताबाबत आदर व पावित्र्याचे भानही राखले पाहिजे. लाखो लोकांची श्रद्धा त्याच्याशी निगडित असते आणि लोकांची श्रद्धा नाकारणे म्हणजे त्या लोकांनाच नाकारण्यासारखे आहे. मानवी मनाशी, सुखदु:खाशी संबंधित असल्यामुळे, माणसाच्या मूलभूत प्रेरणांना पूर्णत्वाला नेण्याच्या मानवी इच्छेच्या पूर्तीसाठी, धर्म हेच एकमात्र साधन आहे, हे आपण स्वीकारले पाहिजे. या इच्छांची पूर्ती झाली नाही, तर माणूस सदैव दु:खीच राहील. पण याचा अर्थ मी धर्मातील अनिष्ट रूढी व प्रथांचे समर्थन करतो, असा नव्हे. धर्माच्या व्यवहारात आज अशा अनेक गोष्टी आहेत, ज्या अनिष्ट आहेत व त्याचे मुख्य कारण म्हणजे धर्माच्या या मूलदृष्टीचा धार्मिक लोकांनाही पडलेला विसर! खरंतर कोणत्याही आधुनिक कल्पनांचा उदय होण्यापूर्वी, मनुष्याच्या/ समूहाच्या जीवनाचे नियमन करणारी 'धर्म' ही एकमात्र प्रणाली होती. त्यामुळे धर्माशी सुसंगत आचार आणि विचारांनी युक्त अशी संस्कृती समाजाने तयार केली. परंतु बदलत्या काळानुसार या आचार-विचारांमध्ये व संस्कृतीमध्ये परिवर्तन न घडल्याने व विवेकशून्य रूढी व परंपरांचे आचरण होत राहिल्याने, धर्माच्या मूलप्रेरणांचा व उद्दिष्टांचा समाजाला विसर पडत गेला. धर्मातील अधिकारी व्यक्तींनी याबाबत स्वत:चे कर्तव्य नीट न बजाविल्याने धर्माचे स्वरूप हे अनिष्ट बनले. पण हा काही धर्मप्रेरणा वा अध्यात्माचा दोष नव्हे. हा दोष धार्मिक गुरूंचा, समाजातील बुद्धिवादी वर्गाचा व संपूर्ण समाजाचाही आहे आणि जो संबंध विज्ञानाचा तंत्रज्ञानाशी आहे, तसाच संबंध अध्यात्माचा धर्माशी आहे. त्यामुळे जसे आपण आज तंत्रज्ञानाचे फायदे वा तोटे अनुभवितो, पण त्यामुळे विज्ञानच मोडीत काढत नाही किंवा त्याला दोषही देत नाही; तसेच धर्मांचेही फायदे वा तोटे जाणवले म्हणून अध्यात्मालाच मोडीत काढण्याची गरज नाही. आज तंत्रज्ञानाने, शस्त्र-अण्वस्त्रांच्या मुळे, प्रचंड स्वयंचलित यंत्रांमुळे जगापुढे केवढा धोका निर्माण केला आहे. त्यामुळे यामध्ये बदल हवा असेल तर धर्माला दोष देणे, धर्माचा द्वेष करणे हा यावरचा उपाय नसून, त्या मूळच्या नैसर्गिक अध्यात्म-प्रेरणेशी सुसंगत संस्कृतिपरिवर्तन घडविणे हे आपले उद्दिष्ट असले पाहिले.

धर्माची आवश्यकता व धर्माच्या मूळ प्रेरणा व उद्देशांचा विसर पडल्यामुळे, धर्मशुद्धीचे प्रयत्न धर्माच्या आतूनही सुरू होत नाहीत व त्याबरोबरच धर्माच्या विरोधातील आवाजामुळे, धर्मावर विश्वास ठेवणाऱ्या लोकांची सारी शक्ती ही त्यांचा प्रतिवाद करण्यातच खर्च होते. मुळात जी प्रेरणा संपणार नाही, जिच्या मागे इतिहासाचे एवढे पाठबळ आहे व जिच्या मूळ स्वरूपात पूर्ण तर्कशुद्ध प्रकारचे सत्य विद्यमान आहे, अशी श्रद्धा व सामाजिक संस्था बदलण्याचा प्रयत्न हा अनाठायी आहे. धर्माची आवश्यकता याने कमी होणार नसून, उगाच या संघर्षाने समाजामध्ये व मानवी मनामध्ये अराजकता निर्माण होईल.

युवक : मला वाटते की, अशी भीती घालून तुम्ही उगाच या विरोधाची धार बोथट करता आहात. कारण धर्मामध्ये तुम्ही म्हणता एवढी ताकद व तथ्य जर खरोखरच असेल, तर त्याबाबत असे घाबरण्याचे तरी कारण काय? अशा विरोधानेही धर्मशुद्धी होईलच की!

गांधीजी : ही अराजकता सामाजिक पातळीवर होईल याची मला चिंता नाही, तर ती माणसाच्या मनातही निर्माण होईल व त्या धोक्याचीच मला जास्त चिंता आहे. सूक्ष्म अर्थाने तुम्ही पाहिले तर प्रत्येक मानवी मन हे अज्ञाताच्या वाटेवरच चालले आहे व त्या वाटेवर निर्भयपणे चालण्यासाठी त्याला कायमच श्रद्धेचा व विश्वासाचा आधार घ्यावा लागतो. त्यामुळे श्रद्धा व विश्वासाच्या पायावरच मानवी मन व जीवन तोललेले आहे, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. या विश्वास व श्रद्धेलाच जर तडा गेला, तर मानवी जीवनाचा आधारच

नष्ट होतो व त्याचे जगणे भय व असुरक्षिततेने भरून जाते. योग्य काय, अयोग्य काय याचा अविवेक त्याच्या मनात तयार होतो. अविवेक व भयामुळे त्याचे मन सारे संतुलन व ताकद घालवून बसते व असे असंतुलित व दुबळे मन हे त्याच्या स्वतःच्या व जगाच्याही दुःखाचे कारण बनू शकते. त्यामुळे श्रद्धा ही खूप जपण्यासारखी बाब आहे. श्रद्धा व विश्वास या मानवी मनाला 'अखंड' ठेवणाऱ्या आहेत. जेव्हा त्या उद्ध्वस्त होतील, तेव्हा मानवी मन विखंडित होणार आहे व असे हे खंडित मन हे मनोरुग्णतेचे मोठे कारण असते. धर्माबाबतच्या श्रद्धेची जागा घेईल असा, मानवी मनाच्या पातळीवर सक्षम व व्यापक असा आधार अजूनही विज्ञानाला व आधुनिक तत्त्वज्ञानाला निर्माण करता आलेला नाही. याचा अर्थ विज्ञानाची पात्रता कमी आहे असा नव्हे, तर विज्ञानाचा व तत्त्वज्ञानाचा दृष्टिकोण भिन्न असल्यामुळे त्यांना हे शक्य झालेले नाही. विज्ञानाच्या विचारात 'मन' हे साधन वर्ज्य मानले आहे, तर तत्त्वज्ञानात 'आत्म्या'चा विचार हा वर्ज्य मानल्यामुळेच ही मर्यादा आहे, असे माझे मत आहे. मानवी जग हे एका अर्थाने मानवी मनाचाच विस्तार आहे व अध्यात्म्याचे पूर्ण लक्ष ह्या मानवी मनावर व आत्म्याच्या अस्तित्वावर केंद्रित असल्यामुळे, मानवी मनाला आश्वस्त, निर्भयी व विवेकी बनविणारा आधार बनणे अध्यात्म्याला शक्य झाले आहे.

त्यामुळे अध्यात्माबाबत माणसाच्या श्रद्धेला धक्का न लावता जर आपल्याला धर्मसुधारणा घडवायची असेल, तर धर्माला विरोध न करता, लोकांनाच जास्त निर्भयी व विवेकी बनविण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. कारण निर्भयी व विवेकी समाज हा कधीही, कोणत्याही चिकित्सेला घाबरत नाही. आज धार्मिक लोकांमध्येही या निर्भयता व विवेकाचा अभाव असल्याने व आपल्या धर्माच्या सामर्थ्यावर त्यांचाच विश्वास नसल्याने तेसुद्धा धर्मचिकित्सेला घाबरतात. जेव्हा अध्यात्माचे मूळ स्वरूप व सामर्थ्य हे त्यांच्याही लक्षात येईल. तेव्हा धर्म हा चिकित्सेने भ्रष्ट होणार नसून, तो अजूनच उजळणार आहे, हेही त्यांच्या लक्षात येईल, त्यामुळे समाजाला लोकांनी निर्भयी व विवेकी बनविणे हेच कोणत्याही सुधारणेचे मूळ उद्दिष्ट असले पाहिजे, असे माझे मत आहे.

युवक : व्यक्तीच्या विकासातील श्रद्धेचे महत्त्व व त्यानुरोधाने धर्म व अध्यात्माचे महत्त्व यांबाबतचा तुमचा युक्तिवाद जोरदार आहे व मला तो आता तरी नाकारता येत नाही. परंतु यानुरोधाने एक प्रश्न मला विचारावासा वाटतो, की सामाजिक जीवनामध्ये व राजकारणामध्येही धर्म आणण्याचा तुमचा निर्णय चुकीचा नव्हता का?

गांधीजी : तुमच्या माझ्यावरच्या रागाचे हेही एक कारण आहे, हे मी समजू शकतो. पण अध्यात्माबाबतची माझी श्रद्धा व मनाच्या नियमनासाठी असलेली अध्यात्माची गरज तुम्हाला थोडी जरी पटली असेल, तर माझे म्हणणे मला तुम्हाला पटविता येईल. त्यासाठी सामाजिक व राजकीय बदलाबाबतची माझी मते व मुद्दे मी तुमच्यासमोर मांडतो ...

१. सामाजिक व राजकीय शास्त्रे ही माणसाच्या, समाजाच्या जीवनाचा विचार करणारी मानव्यशास्त्रे आहेत. मनाच्या प्रगल्भ जाणिवेशिवाय या क्षेत्रातील समस्या सोडविण्याचा प्रयत्न अपुरा आहे.

२. अध्यात्माचा साध्य विषय हा भौतिक जीवनाशी हितसंबंध बाळगणारा नसल्यामुळे, आध्यात्मिक व्यक्ती ही सर्व मानव्यशास्त्रांचा जास्त निरपेक्षपणे विचार करू शकते.

३. मानव्यशास्त्रातील प्रश्नांची उत्तरे केवळ शास्त्रीय पद्धतीने मांडून मिळत नाहीत. ती अमलात आणण्याचे कौशल्य तुमच्याकडे असावे लागते. हे कौशल्य तुम्हाला मानवी मनाची प्रगल्भ जाणीव असली तरच प्राप्त होते. कुशल संघटक वा नेता हा नेहमी मानवी मनांची व समूहधारणांची योग्य जाणीव असणाराच असतो.

४. अध्यात्मातील सत्यनिष्ठा हो, तुम्ही ज्या मानव्यशास्त्रांचा विचार करणार आहात, त्यांतील प्राधान्यक्रमाच्या व परिवर्तनीय गोष्टींकडेच तुमचे लक्ष वेधण्याचे शहाणपण आपल्याला देते. वर्तमानकाळातील निर्णय घेत असताना किंवा प्रश्नांची उत्तरे शोधत असताना, केवळ परिपूर्ण उत्तराऐवजी प्राधान्यक्रमाची निवड करण्याचे स्वातंत्र्य फक्त आपल्याला असते. हा प्राधान्यक्रम ओळखता येणे व आपल्या प्रयत्नांच्या मर्यादाही लक्षात येणे हे शहाणपण अध्यात्मामुळे सहजगत्या येते.

५. कोणत्याही समस्येकडे प्रामाणिकपणे, निरपेक्षतेने

आणि व्यवहार्यतेच्या दृष्टिकोणातून पाहिले तरच समस्या सुटतात. अध्यात्माने अशी वृत्ती तयार होते.

६. भौतिक जग हे निश्चित नियमांच्या आधारे चालते, परंतु मानवी जीवन हे मात्र योग्य न्याय व मूल्यांच्या आधारेच व्यवस्थित चालते. या न्याय व मूल्यांचे समर्थन किंवा मार्गदर्शन विज्ञानाकडून होऊ शकत नाही. विज्ञान ही मूल्यविरहित ज्ञानप्रणाली आहे. त्यामुळे याचे मार्गदर्शन फक्त तत्त्वज्ञानातून होऊ शकते. वैयक्तिक व सामाजिक मानव्यशास्त्रांच्या उपाययोजनांसाठी यथार्थ न्याय व मूल्यांबाबत मार्गदर्शन करणारे तत्त्वज्ञान अध्यात्माकडे आहे.

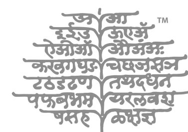
७. समाजजीवनात किंवा राजकारणात अध्यात्म आणणे याचा मला अभिप्रेत असणारा नेमका अर्थ म्हणजे समाजजीवन व राजकारण हे नेहमी प्रामाणिक, सत्यनिष्ठा व योग्य मानवी न्याय करणारे व माणसाच्या नैसर्गिक प्रेरणांना योग्य स्वातंत्र्य देणारे असले पाहिजे. अशी दृष्टी व पात्रता देण्याची क्षमता अध्यात्माच्या विचारात आहे, असा माझा दृढविश्वास आहे. परंतु समजा, अध्यात्माशिवायही सर्वच व्यक्तींच्या विकासाकडे, सामाजिक प्रश्नांकडे व राजकारणाकडे बघण्याची जर अशीच दृष्टी व पात्रता आपल्यामध्ये येणार असेल, तर मग त्या उत्तरांच्या मार्गदर्शनासाठी आपल्याला अध्यात्माची व महात्म्याचीही गरजच पडणार नाही.

मला वाटते, की समाजजीवनात व राजकारणात अध्यात्मीकरण आणण्यामागची माझी भूमिका व त्याची गरज मला का वाटते, याचे पुरेसे स्पष्टीकरण देण्याचा मी प्रयत्न केला आहे. मानवी जीवनाशी संबंधित सारे प्रश्न सोडविणाऱ्या या व्यक्तीच असतात. या व्यक्ती, त्यांच्या मनाच्या समजुती, धारणा, शहाणपणा व दृष्टिकोणाला प्रभावित करणारी व त्याच्यामध्ये गुणात्मक बदल घडविण्याची क्षमता जाणविल्यानेच मी विज्ञानवादी असूनही अध्यात्माचा पक्षपाती बनलो आहे.

युवक : तुमचे म्हणणे मला तर्काच्या पातळीवर अमान्य करता येत नाहीये. वास्तविक माझ्या पिढीपुढे हे मोठे द्वंद्व आहे. एकीकडे समाजामध्ये आम्ही वाढती धार्मिकता बघतो आहोत, तर दुसरीकडे बुद्धिवादी व वैज्ञानिक दृष्टिकोणामुळे आम्हाला तिचे अस्तित्व मात्र स्वीकारता येत नाही. पण ज्या प्रकारे आपली चर्चा झाली, त्यावरून एक गोष्ट माझ्या चांगलीच लक्षात आली आहे, की जेवढा आम्ही विज्ञान व तंत्रज्ञानाचा विचार करतो, तेवढा व्यक्तीचा, मनाचा व समाजाचाही करीत नाही व कदाचित स्वतःच्या आयुष्याचाही करीत नाही. अपूर्णतेची, असमाधानाची, अतृप्तीची आमच्या मनात असलेली खोलवर जाणीव, आम्ही कधीच नीट तपासून बघत नाही. या असमाधानाचे खापर आई-वडील, समाज किंवा राजकीय परिस्थितीच्या माथी मारून, आम्ही या सगळ्यांना शिव्या देत, बंडखोरी करून त्यांच्या विरुद्ध जाण्यातच धन्यता मानत राहतो. संस्कार हेच केवळ आमच्या आजच्या स्थितीला जबाबदार आहेत, असे समजून जुन्या सर्वच रूढी, परंपरा व धर्मालाही दूषणे देत राहतो. या सगळ्या गोष्टी कमीअधिक प्रमाणात कारण असतीलही; पण आमचे असमाधान हे कदाचित त्यापेक्षाही मूलभूत, आमच्या, आपल्या माणूस म्हणून अस्तित्वाशी जोडलेले असू शकते, असा विचारच कधी आमच्या मनात आला नाही. आम्ही आमच्या आई-वडिलांना, समाजाला, भूतकाळाला व परिस्थितीलाच यासाठी सर्वस्वी जबाबदार ठरवून, जास्तच दोष देत आहोत असे वाटल्याने मी खरोखरच जास्त खजील झालो आहे. पण त्याचबरोबर एक मोठी आशा व स्वतंत्रताही मला जाणवत आहे, की जर खरोखरच मी केवळ परिस्थितीचाच परिणाम नसेन तर स्वतःला व जगाला समजून घेण्याची व त्याच्यामध्ये बदल करण्याची पात्रताही माझ्यामध्ये आहे.

आम्ही तरुण लोक प्रचंड ऊर्जावान, स्वातंत्र्यवादी व जीवनप्रेमाने भरलेले आहोत. अशा वेळेस आजूबाजूची व्यवस्था व परिस्थिती आम्हाला खूपच अडचणीची, अपमानाची वाटते.

मार्गदर्शनासाठी, मदतीसाठी शोधावे असे ठोस आधार आम्हाला या व्यवस्थेत मिळत नाहीत. हे जग आम्ही राहण्यासाठी योग्य नाही, अशी भावना होत असतानाच, आजूबाजूची परिस्थिती पूर्ण नाकारण्याची बंडखोरी आमच्या मनात निर्माण होते. ज्याला तुम्ही मोठे लोक अराजकता मानता, तरुणांचा बेफिकिरपणा मानता, ती आमची स्वतंत्रता असते, याची कुणी जाणीवच करून घेत नाही.





या गोष्टीचा खरेतर आम्हाला खूप रागही येतो. त्यामुळेच जीवनाला जणू नाकारणारे आहे, असे समजून आम्ही अध्यात्म व धर्माचाही द्वेष करीत होतो. ही स्वतंत्रतेची जाणीवही तुमच्या मघाच्या सिद्धान्तानुसार, मघाच्या मूलभूत स्वरूपाशीच निगडित असेल, तर मग आमच्या या असमाधानावर नेमका उपाय काय? परिस्थितीला दोष द्यायचा नाही, तर मग यावर मात तरी कशी करायची?

गांधीजी : तुम्ही अगदी योग्य पद्धतीने विचार करीत आहात. तुमच्या या सत्यनिष्ठेचे, प्रामाणिकपणाचे व विवेकशीलतेचे मी कौतुक करतो. तुम्ही स्वतःच तुमच्या प्रश्नाच्या उत्तराच्या नजीक आलेले आहात व ते जे उत्तर आहे, तेच खरे अध्यात्माचे सार आहे. कारण या साऱ्या विसंगतीचे, अव्यवस्थेचे व अराजकतेचे कारण व त्याचे उत्तरही आपणच आहोत. आपली स्वतंत्रता आपल्याच हातात आहे व आपला आनंदही! जगाकडे, परिस्थितीकडे आपण कसे बघतो, याच्यावर बरेच अवलंबून असते. जे केवळ स्वतःकडे व जगाकडे फक्त एक निश्चित व्यवस्था (Cosmos) म्हणून बघतात, त्यांना स्वतःतील व जगातील अशा विसंगती व अराजक (Chaos) स्थितीतील सत्याचे व स्वातंत्र्याचे ज्ञान कधीच होऊ शकत नाही.

वास्तविक ज्याला आपण अव्यवस्था, अराजकता मानतो, ती असते अनेक शक्यता, अनेक संभाव्यता असणारी स्वतंत्रता किंवा मुक्त इच्छा (Free will). ही स्वतंत्रता जशी भौतिक शास्त्रातील मूलकणालाही असते व त्याचे ज्ञानही आपल्याला केवळ संभाव्यतेच्या स्वरूपातच करावे लागते, तशीच स्वतंत्रता किंवा मुक्त इच्छा (Free will) ही मानवी मनातही असते. मूलकणांची स्वतंत्रता व मानवी मनाची स्वतंत्रता, यांच्यातील मूलभूत फरक म्हणजे मानवी मनाची स्वतंत्रता ही आपल्या ज्ञानकक्षेत येऊ शकते व त्याची संपूर्ण जाणीव व प्रचितीही आपल्याला येऊ शकते. एकदा जेव्हा ती प्रचिती येते, तेव्हा तुम्ही संपूर्ण स्वाधीन व त्याचसोबत आनंदी, समाधानी व ज्ञानीही बनून जाता, असा अध्यात्माचा निष्कर्ष आहे. व्यवस्था व अराजकता यांचे सहअस्तित्व मान्य करता येणे ही खरी परिपक्वता आहे. केवळ व्यवस्थेचा व ज्ञानाचा, तर्ककठोर व शास्त्रशुद्ध आचरणाचा आग्रह हासुद्धा या मूलभूत सत्याच्या जाणिवेच्या अभावी हिंसक, सत्यामध्ये हस्तक्षेप करणारा व स्वातंत्र्याचा संकोच करणारा ठरतो. आपले व्यवस्थानिर्मितीचे किंवा सत्य समजून घेण्याचे प्रयत्न अयशस्वी ठरतात याच्या मागचे हे एक महत्त्वाचे कारण आहे.

ही स्वतंत्रतेची पूर्ण जाणीव करून घेण्याचा प्रयत्न करणे हेच आपले मूलभूत कर्तव्य असले पाहिजे. पण मग त्याच्यासाठी सर्वप्रथम गरज आहे ती 'आस्तिक' होण्याची. केवळ संशय व नकाराला जीवनाचा मूलमंत्र न बनू देता, विवेकनिष्ठ व सत्यनिष्ठ अशा विश्वास आणि स्वीकाराला तुमच्या आयुष्यात मध्यवर्ती स्थान द्या. द्वेषाची जागा जरा आस्थेला द्या, रागाची जागा थोडी योग्य चिकित्सेला द्या व प्रेमाबाबत तर मी तुम्हाला सांगायलाच नको. तुमचा मूलभूत धर्मच आहे तो. फक्त मी एवढेच सांगेन, की मनाचे खरे समाधान पुनरावृत्तीत नसते; नावीन्याच्या अनुभूतीत असते व खरे नावीन्य हे वस्तू वा व्यक्ती बदलून अनुभविता येत नाही, तर ते केवळ तुमचे विचार, जाणीव बदलूनच अनुभविता येते. विचारांच्या व जाणिवेच्या उत्क्रांतीमधून मिळणाऱ्या, या नावीन्याच्या अवीट आनंदाची गोडी तुम्हाला लाभो, याच माझ्या तुम्हाला व सर्व तरुण पिढीला शुभेच्छा. धन्यवाद!

युवक : धन्यवाद!

भारतीय संविधानातील स्त्रियांचे स्वातंत्र्य आणि राजकीय सबलीकरण

भगवान माने

प्रस्तावना :

भारतात प्राचीन काळापासून न्याय, स्वातंत्र्य आणि समतेची परंपरा दिसून येत नाही. महात्मा गौतम बुद्धांनी वैदिक संस्कृतिविरोधी पहिले बंड करून न्याय, स्वातंत्र्य, समता आणि नैतिक तत्त्वाचा स्वीकार केला. बुद्धकाळात प्रजासत्ताक लोकशाही मूल्ये आणि स्त्री-स्वातंत्र्याचा पुरस्कार केला गेला होता. भारतात वैदिक आणि मध्ययुगात स्त्रियांची गौरवशाली परंपरा असली तरी, वास्तव स्थिती विषमतेवर आधारित होती. मनूच्या मनुस्मृतीत (ब्राह्मण धर्मानुसार) स्त्री स्वातंत्र्याला लायक नाही. मनूच्या मते स्त्रीचे रक्षण कौमार्यात पित्याने करावे, तारुण्यात पतीने करावे व वार्धक्यात मुलांनी करावे; कारण स्त्री स्वातंत्र्याला लायक नाही.[१] परंतु ब्रिटिशांच्या आगमनानंतर स्त्री-स्वातंत्र्याला चालना मिळाली. पाश्चात्त्य विद्येच्या प्रचार आणि प्रसारामुळे न्याय, स्वातंत्र्य आणि समतेची मूल्ये रुजण्यास प्रारंभ झाला. महात्मा ज्योतिबा फुले, सावित्रीबाई फुले यांनी स्त्री-शिक्षण आणि स्त्रियांच्या स्वातंत्र्याचा पाया घातला. भारतीय स्वातंत्र्यलढ्यात स्त्रियांचा सहभाग होता. भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेसच्या विविध अधिवेशनांतून स्त्रियांचे हक्क, सुरक्षितता आणि स्त्रियांच्या राखीव मतदार संघांचीही मागणी केली गेली होती.

'स्त्री-सबलीकरण' हा आंतरशाखीय अभ्यासाचा विषय असून स्त्रियांचा सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक तसेच जैविक शास्त्राप्रमाणे राज्यशास्त्राशी संबंध जोडला जातो. स्त्रियांचा उदारमतवादी स्त्रीवाद (Liberal Fimanism), मूलगामी स्त्रीवाद (Radical Fimanism) आणि सामाजिक स्त्रीवाद या विचारधारेतून अभ्यास केला जातो. यांपैकी उदारमतवादी स्त्रीवादाचा प्रारंभ १८ व्या शतकात झाला. त्यामुळे स्त्रियांना नागरी स्वातंत्र्य आणि राजकीय हक्क प्रदान करून स्त्री- सबलीकरणाचा प्रयत्न झाला. कोणत्याही देशाच्या मनुष्यबळाचा विचार करता पुरुषांबरोबर स्त्रियांचाही राष्ट्रीय विकासात मोठा वाटा आहे.

संविधानसभेत स्त्रियांचे हक्क, स्वातंत्र्य, समता यासंबंधी चर्चा झाली होती. संविधानात हिंदू विवाह कायदा आणि स्त्रियांना न्याय, स्वातंत्र्य, समतेची तरतूद करण्यासाठी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी आग्रही भूमिका घेतली होती. भारतात २६ जानेवारी १९५० पासून संविधानाच्या अंमलबजावणीद्वारे संसदीय लोकशाही कारभार सुरू झाला. भारतीय संविधानातील उद्देशपत्रिका, मूलभूत हक्क आणि राज्याच्या मार्गदर्शक तत्त्वाद्वारे स्त्री--सबलीकरणासाठी राज्याने प्रभावी कायद्यांची अंमलबजावणी करण्यासाठी निर्देश दिला आहे.

१९५७ च्या बलवंतराव मेहता आणि १९६६ मध्ये नेमलेल्या तरवतमल जैन समितीने पंचायतराज व्यवस्थेत स्त्रियांचा सहभाग वाढविण्याची शिफारस केली होती. १९९२ च्या ७३ व्या संविधान दुरुस्तीने स्त्रियांना ३३ टक्के आरक्षणाची तरतूद केली आहे. तरीसुद्धा स्त्रियांच्या राजकीय सबलीकरणात फारशी प्रगती दिसून येत नाही. आंतरराष्ट्रीय सर्वेक्षणानुसार १९९८ मध्ये स्त्रियांच्या राजकीय सहभागाचे प्रमाण १४.८% होते आणि भारतामध्ये १९९६ मध्ये राजकीय सहभागाचे प्रमाण ११.७% इतके होते.[२]

१९७५ च्या आंतरराष्ट्रीय महिला वर्षानंतर भारतातील स्त्री-समस्या आणि प्रश्नांना खरी सुरुवात झाली. या दशकात स्त्रियांना लोकसभा आणि विधानसभांत प्रभावी न्याय मिळू शकला नाही. परंतु या काळात महिला संघटनांनी प्रभावी कार्य केले. १९८० च्या मथुरा बलात्कार खटल्यानंतर फौजदारी कायद्यात दुरुस्ती करून १९८३ मध्ये कायदा करण्यात आला. १९८५ च्या शहाबानो खटल्यानंतर महिला संघटनांच्या दबावामुळे मुस्लिम स्त्रियांसाठी (Protection of Rights on Divorce Act) कायदा १९८६ मध्ये मंजूर करण्यात आला. भारतीय

संविधानाने सर्व नागरिकांना न्याय, स्वातंत्र्य, समतेची हमी दिलेली आहे. कायद्यापुढे स्त्री-पुरुष, जात, धर्म, वर्ण, पंथ असा कोणताही भेदभाव केला जात नाही. सर्वांना समान मानले जाते. संविधानात स्त्रियांचे हक्क आणि सुरक्षिततेची हमी असताना चौसष्ट वर्षांनंतरही आपण स्त्रियांसाठी पुरेशी राजकीय तरतूद करू शकलो नाही. महिला सबलीकरणाचा उद्देश स्त्रियांची सर्वांगीण प्रगती करणे असा आहे. त्या दृष्टीने त्यांच्या क्षमता, कौशल्य, निर्णयक्षमता, आत्मसन्मानात वाढ करण्याबरोबर स्त्रियांना सामाजिक, आर्थिक, राजकीय आणि सांस्कृतिक स्वातंत्र्याचा लाभ घेता येईल, अशी परिस्थिती निर्माण करावयाची आहे. स्त्रियांच्या सबलीकरणासाठी त्यांचा राजकीय सहभाग वाढविणे, स्त्रियांना कायदानिर्मिती आणि निर्णयप्रक्रियेत सक्रिय करणे महत्त्वाचे आहे.

स्त्रियांच्या राखीव जागांची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी

भारतात स्त्रियांच्या प्राचीन परंपरेत अंबा, अंबिका, अंबालिका, गार्गी, मैत्रेयी, अपाला यांचा उल्लेख आढळतो. तसेच वैदिक काळात सीता, द्रौपदी यांची माहिती मिळते. परंतु तत्कालीन कर्मठ समाजरचना, पुरुषप्रधान संस्कृतीमुळे स्त्रियांचा विकास खुंटला होता. मात्र गौतम बुद्ध आणि महावीरांनी स्त्री-स्वातंत्र्याचा पुरस्कार केला. बौद्ध भिक्खू संघात स्त्रियांना समता आणि स्वातंत्र्य होते. नंतरच्या कालखंडात रझिया बेगम, मीराबाई, नूरजहाँ, झाशीची राणी, राणी चन्नमा, बेगम हजरत यांनी आपल्या शौर्याचे आणि स्त्री-शक्तीचे दर्शन घडवले. भारतात प्राचीन काळापासून स्त्रियांना दुय्यम दर्जा देण्यात आला होता. पाश्चिमात्य विद्या आणि धार्मिक पुनरुज्जीवनाच्या चळवळीद्वारे राजा राममोहन रॉय, केशवचंद्र सेन, विष्णुशास्त्री पंडित, महात्मा जोतीबा फुले, सावित्रीबाई फुले, महर्षी धोंडो केशव कर्वे, पंडिता रमाबाई यांचे कार्य स्त्री-सबलीकरणासाठी मोलाचे ठरले. भारतीय स्वातंत्र्य लढ्यामध्ये महात्मा गांधीजींच्या नेतृत्वाखाली ॲनी बेझंट, सरोजिनी नायडू, कस्तुरबा गांधी, भिकाजी कामा, कल्पना दत्त, अरुणा असफ-अली, रुस्तुम सत्यवादी, उषा मेहता, बिनूदास यांचा सहभाग महत्त्वाचा होता. भारतीय स्वातंत्र्यलढ्यात गांधीवादी विचारांच्या स्त्रियांबरोबर कम्युनिस्ट आणि राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाच्या (आर. एस. एस.) स्त्रियांचा आणि पददलित वर्गाच्या स्त्रियांचाही सहभाग होता. १८८५ मधील भारतीय राष्ट्रीय कॉंग्रेसच्या स्थापनेत डॉ. ॲनी बेझंट या आयरिश स्त्रीचा महत्त्वपूर्ण सहभाग होता. परंतु या अधिवेशनात महिलांचा विशेष सहभाग नव्हता. चार्ल्स ब्रॅडला या ब्रिटिश संसदसदस्याने पंडिता रमाबाईंना पत्राद्वारे कॉंग्रेसच्या अधिवेशनात स्त्रियांचा सहभाग वाढविण्याची आवश्यकता प्रतिपादन केली होती.[३] त्यानुसार पंडिता रमाबाईंच्या प्रयत्नातून १८९२ च्या अलाहाबाद कॉंग्रेस अधिवेशनास मुंबई व बंगाल प्रांतांतून दहा स्त्रिया उपस्थित होत्या. डॉ. ॲनी बेझंट यांनी ३० डिसेंबर १९१६ च्या लखनौ येथील 'स्वराज्य संघा'च्या सभेचे अध्यक्षपद आणि १९१७ च्या कलकत्ता राष्ट्रीय कॉंग्रेसच्या अधिवेशनाचे अध्यक्षपद भूषविले होते. १९१९ च्या मॉंटेग्यू -चेम्सफर्ड सुधारणांतर्गत भारतात जबाबदार शासनपद्धती स्वीकारून कायदेमंडळातील लोकप्रतिनिधींची संख्या वाढविण्यात आली. त्या वेळी लक्ष्मीबाई राजवाडे यांनी स्त्रियांसाठी राखीव जागांची मागणी केली होती.[४] १९२० च्या असहकार आंदोलनातही स्त्रियांचा सहभाग मोठ्या प्रमाणावर होता. ऑल इंडिया वुमेन्स कॉन्फरन्स, वुमेन इंडियन असोसिएशन, नॅशनल कौन्सिल ऑफ वुमेन्स या संघटनांद्वारे स्त्रियांच्या राजकीय आरक्षणाची, प्रतिनिधित्वाची मागणी केली होती आणि १९२७ साली मर्यादित कर भरणाऱ्या स्त्रियांना मतदानाचा हक्क प्राप्त झाला होता.

कानपूर येथे १९२५ मध्ये पार पडलेल्या राष्ट्रीय कॉंग्रेसचे अध्यक्षस्थान श्रीमती सरोजिनी नायडू यांनी भूषविले होते. तसेच १९२८ मध्ये 'स्त्री-संघटनांनी' स्त्रियांच्या हितांच्या रक्षणासाठी विधिमंडळात राखीव जागांची मागणी केली होती. ऑगस्ट १९२८ च्या नेहरू समितीच्या अहवालातील मूलभूत हक्कांच्या १९ व्या शिफारशीनुसार स्त्रिया व पुरुषांना समान हक्कांची तरतूद केली होती. १९३० च्या पहिल्या गोलमेज परिषदेपुढे श्रीमती सुब्बनारायण आणि बेगम शहानबाज यांनी स्त्रियांसाठी स्वतंत्र मतदार संघाची मागणी केली होती. १९३१ च्या कराची राष्ट्रीय कॉंग्रेस अधिवेशनात मूलभूत हक्काचा ठराव मंजूर करण्यात आला. त्या वेळी स्त्री-





अनुक्रमणिका

पुरुष असा लिंगभेद न मानता, स्त्रियांना समान दर्जा देऊन राष्ट्राच्या विकासात स्त्रियांचा सहभाग वाढविण्याचा आणि स्त्रियांना राजकीय स्वातंत्र्य देण्याचा ठराव मंजूर करण्यात आला होता. [५] १९३३ च्या कलकत्ता राष्ट्रीय काँग्रेस अधिवेशनाच्या अध्यक्षपदाचा बहुमान निली सेनगुप्ता यांना मिळाला होता. यावरून असे स्पष्ट होते की, सुरुवातीला राजकीय व्यवस्थेत स्त्रियांना संधी देण्याचे उदारमतवादी धोरण राष्ट्रीय काँग्रेसनेही स्वीकारले नव्हते. परंतु महात्मा गांधीजींच्या स्वातंत्र्य लढ्याच्या आंदोलनामध्ये स्त्रियांचा सहभाग वाढण्यास मदत झाली होती आणि त्याचा परिणाम म्हणजे १९३७ च्या प्रांतिक कायदे मंडळाच्या निवडणुकीत ५४ स्त्रिया निवडून आल्या होत्या. भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेस, कम्युनिस्ट आणि राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाची महिला आघाडी कार्यरत होती.

स्त्रियांचा वैश्विक पातळीवरील राजकीय हक्कांचा संघर्ष :

वैश्विक पातळीवर पुरुषप्रधान संस्कृतीने राजकीय सबलीकरणासाठी स्त्रियांना सहजपणे राजकीय हक्क प्रदान केले नाहीत. स्त्रियांना मतदानाच्या हक्कासाठी मोठा संघर्ष करावा लागला. अमेरिकेच्या स्टेट ऑफ मॅसेच्युस्टेटमध्ये १६९१ साली स्त्रियांना मतदानाचा हक्क प्रदान करण्यात आला आणि १७८० मध्ये परत हिरावून घेण्यात आला. फ्रेंच तत्त्वज्ञ व राजकारणतज्ञ कॉन्डसट यांनी १७८८ मध्ये स्त्रियांना शिक्षण, राजकारण आणि रोजगाराचा हक्क मिळावा, अशी मागणी केली होती. १८६२ मध्ये स्वीडनमधील नगरपालिका निवडणुकीत स्त्रियांना मतदानाचा हक्क देण्यात आला, तसेच १८६६ मध्ये इंग्लंडमध्ये जॉन स्टुअर्ट मिलने स्त्रियांच्या मतदानाच्या हक्काची मागणी केली होती. १८६८ मध्ये इंग्लंडमध्ये नॅशनल वुमेन्स सफ्रेज सोसायटीमार्फत स्त्रियांना मताधिकार मिळवण्यासाठी प्रयत्न झाला. अमेरिकेतही अमेरिकन नॅशनल वुमेन्स सफ्रेज असोसिएशनच्या प्रयत्नामुळे व्योमींग राज्याने स्त्रियांना मतदानाचा हक्क दिला. १८९३ मध्ये न्यूझीलंडमध्ये, १९०६ मध्ये फिनलँडमध्ये, १९१३ मध्ये नॉर्वेत, १९१७ मध्ये नेदरलँड व रशियातील स्त्रियांना, १९१८ मध्ये इंग्लंडमध्ये तीस वर्षांवरील स्त्रियांना मतदानाचा आणि १९२० मध्ये अमेरिकेतील सर्व राज्यांतील स्त्रियांना मतदानाचा हक्क मिळाला. १९४५ मध्ये फ्रान्स व इटलीमध्ये महिलांना मतदानाचा हक्क मिळाला. १९४६ मध्ये जपानच्या डाएटवर सहा महिला निवडून गेल्या. युनोच्या आमसभेने २० डिसेंबर १९५२ रोजी स्त्रियांना राजकीय हक्क देण्याची पद्धत बहुमताने स्वीकारली आणि १९७१ मध्ये स्वित्झर्लंडमध्ये स्त्रियांना मतदानाचा हक्क प्राप्त झाला. वैश्विक पातळीवर स्त्रियांच्या राजकीय हक्कासाठी संमती मिळवण्यासाठी मोठा संघर्ष करावा लागला आणि या सर्वांचे फलित म्हणजे युनोने १९७५ हे वर्ष 'आंतरराष्ट्रीय महिला वर्ष' म्हणून जाहीर केले. तेव्हापासून स्त्रियांच्या सर्व प्रकारच्या हक्कांना अधिक चालना मिळाली. [६]

संविधानसभेत स्त्री-सबलीकरणाची चर्चा किंवा युक्तिवाद :

संविधान सभेत १३ डिसेंबर १९४६ रोजी मांडलेल्या उद्दिष्टाच्या ठरावामध्ये भारताच्या सर्व लोकांना कायद्याच्या आणि समाजाच्या नीतिनियमांच्या कक्षेत न्याय, सामाजिक, आर्थिक, राजकीय, समानता (दर्जाची आणि संधीची, कायद्यापुढे सर्वांना समान लेखणे.)

स्वातंत्र्य (विचार, अभिव्यक्ती, श्रद्धा, आस्था, आराधना, व्यवसाय, संघटन आणि कृतीचे), सामाजिक नीतिमत्तेला बाधा न आणता सर्वांना स्वातंत्र्य अशी तरतुद केली होती. [७] संविधानसभेत मद्रास प्रांतातून म्हणजे सध्याच्या तामीळनाडू राज्यातून श्रीमती अम्मू स्वामीनाथन, श्रीमती दक्षायणी वेलायुघन, श्रीमती जी. दुर्गाबाई, पश्चिम बंगालमधून श्रीमती सुचेता कृपलानी, बेगम ऐजाज रसूल, श्रीमती पोर्णिमा बॅनर्जी, मध्यप्रांत आणि बेरारमधून राजकुमार अमृत कौर, आसाममधुन रोहिणी कुमार चौधरी, त्रावणकोर कोचीन प्रांतातून श्रीमती एनी मस्करीन, विजयालक्ष्मी पंडित, मुंबई प्रांतातील हंसा मेहता यांनी अखिल भारतीय महिला सम्मेलनाच्या प्रमुख म्हणून संविधान सभेत प्रातिनिधित्व केले होते.

१५ नोव्हेंबर १९४८ रोजी संविधान समितीच्या बैठकीच्या अध्यक्षस्थानी समितीचे उपाध्यक्ष डॉ. एच. सी. मुखर्जी होते. सभागृहात प्रो. के. टी. शहा यांनी सुचविलेल्या दुरुस्तीवर डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी मसुदा कलम ३१ वाचावे अशी सूचना केली, ज्यामध्ये

असे म्हटले आहे की, १) राज्य पुढील गोष्टी साध्य करण्याच्या दृष्टीने आपले धोरण निर्देशित करेल, २) जेणेकरून नागरिकांना तथा प्रत्येक स्त्री-पुरुषाला आपल्या उपजीविकेचे साधन मिळविण्याचा समान हक्क असेल. स्त्रियांना समान अधिकार प्राप्त झाले या अनुषंगाने ५ नोव्हेंबर ते ९ नोव्हेंबर १९४८ रोजी स्त्रियांना समान संधी याविषयी बेगम ऐझाज रसुल (संयुक्त प्रांत–मुस्लीम) सभागृहात पुढीलप्रमाणे विचार व्यक्त करतात की, 'एक महिला म्हणून मला अत्यंत समाधान वाटते की, यापुढे स्त्री किंवा पुरुष या लिंगाचा आधारावर कोणताही भेद केला जाणार नाही. संविधानाच्या मसुद्यात केलेली तरतूद सध्याच्या स्थितीत योग्य अशीच आहे आणि अंतिम नवीन संविधानामध्ये स्त्रियांना संधीची समानता प्राप्त होईल, याविषयी मला शंका वाटत नाही.' [८]

मसुदा कलम ३१ आणि भारतीय संविधानातील कलम ३९ नुसार राज्याने अमलात आणण्याची धोरणे, उपजीविकेचे साधन मिळविण्याचा अधिकार स्त्री-पुरुषांना समान असेल. या कलमातील स्त्री-पुरुषांना समान हे शब्द वगळण्याची दुरुस्ती नझीरुद्दीन अहमद यांनी सुचविली होती. त्यास डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी विरोध दर्शविताना मसुदा कलम ३१ च्या अनुषंगाने सभागृहात पुढीलप्रमाणे स्पष्टीकरण दिले–

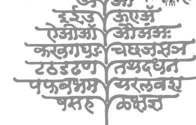
'या कलमाबाबत अनेक दुरुस्त्या मांडण्यात आल्या आहेत. त्यांपैकी नझीरुद्दीन अहमद आणि प्रो. के. टी. शहा यांनी स्त्री-पुरुषांना समान हा शब्द वगळण्याची सूचना केली, त्यास माझी हरकत आहे. त्यांना मी सांगतो की, त्यांनी या दुरुस्त्यांचा आग्रह धरू नये. या कलमावर सभागृहाने पुर्णपणे विचार केला आहे. मला वाटते जी भाषा मसुद्यात वापरली आहे, त्यामध्ये प्रो. के. टी. शहांचा प्रस्ताव आला आहे.' सभागृहात दुरुस्त्या नाकारून कलम ३९ चा संविधानात समावेश करण्यात आला, यावरून असे स्पष्ट होते की, भारतीय संविधानात स्त्री-सबलीकरणासाठी, समानतेसाठी सभागृहाचा आणि संविधानाचे शिल्पकार डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांचा उदारमतवादी स्त्रीवादी दृष्टिकोण स्पष्ट होतो.

भारतीय संविधानातील स्त्रियांच्या सबलीकरणासाठी तरतूद :

२६ जानेवारी १९५० रोजी संविधानाची अंमलबजावणी सुरू होऊन प्रजासत्ताक शासनाच्या राज्यकारभारास सुरुवात झाली. भारतीय संविधानामध्ये स्त्रियांना पुढील हक्कांची हमी देण्यात आलेली आहे– कलम १४ नुसार कायद्यापुढे समानता आणि १५ (१) कायद्यानुसार धर्म, वंश, जात, लिंग, जन्मस्थान या कारणांवरूनच भेदभाव करण्यास मनाई केली जाते आणि १५ (३) या अनुच्छेदातील कोणत्याही गोष्टीमुळे स्त्रिया व बालके यांच्याकरिता कोणतीही विशेष तरतूद करण्यास राज्याला प्रतिबंध होणार नाही. तसेच कलम १६ (१) (२) नुसार सार्वजनिक सेवायोजनाच्या बाबींमध्ये समान संधी दिली जाईल. कोणताही नागरिक केवळ धर्म, वंश, जात, लिंग असा भेदभाव करता येत नाही. कलम २१ नुसार कायद्याद्वारे प्रस्थापित केलेली कार्यपद्धती अनुसरल्याखेरीज कोणत्याही व्यक्तीस तिच्या जीवित किंवा व्यक्तिगत स्वातंत्र्यापासून वंचित केले जाणार नाही.

कलम २३ नुसार स्त्रियांच्या अनैतिक व्यापारास बंदी करण्यात आली आहे. स्त्रियांच्या वरील हक्कांचे उल्लंघन झाल्यास कलम ३२ नुसार सांविधानिक उपाय-योजनेचा अधिकार दिलेला आहे. तसेच कलम २२६ नुसार विवक्षित प्राधिलेख काढण्याचे उच्च न्यायालयाला अधिकार असून सर्वोच्च आणि उच्च न्यायालयाला प्राधिकार काढण्याचा अधिकार असेल. स्वातंत्र्यानंतर भारताचे पहिले पंतप्रधान पंडित जवाहरलाल नेहरू यांनी लोकशाही विकेंद्रीकरणावर अधिक भर दिलेला होता. १९५२ मध्ये पंडित जवाहरलाल नेहरूंच्या नेतृत्वाखाली सामूहिक विकास कार्यक्रमाची सुरुवात झाली. लोकशाही विकेंद्रीकरणाविषयी पंडित जवाहरलाल नेहरू असे म्हणतात की, 'आपण नेहमीच कार्यालयात बसून लोकांच्या कल्याणाविषयी आपल्या पद्धतीने विचार करतो व निर्णय घेतो. परंतु मला असे वाटते, की आपण लोकांनाच त्यांच्या कल्याणाचा विचार करण्याची आणि निर्णयासाठी संधी द्यावी.' [९]

प्रातिनिधिक लोकशाही आणि लोकशाही





अनुक्रमणिका

विकेंद्रीकरणाद्वारे जनतेचा सहभाग वाढविण्यासाठी विविध उपक्रमांची अंमलबजावणी सुरू झाली होती. सामाजिक आणि राजकीय कार्यात स्त्रियांचा सहभाग वाढविण्यासाठी १९५१ मध्ये समाजकल्याण बोर्डाची स्थापना करण्यात आली होती. १९५३ मध्ये काँग्रेस पक्षातील श्रीमती लक्ष्मीबाई केळकर यांनी राष्ट्रसेविका समितीद्वारे स्त्रियांचा राजकीय सहभाग वाढविण्यासाठी प्रयत्न केला होता. स्त्रियांचा राजकीय व्यवस्थेत सहभाग वाढावा आणि लोकशाही विकेंद्रीकरण व्हावे, यासाठी १९५७ मध्ये बलवंतराव मेहता समिती नेमली होती. या समितीने ग्रामपंचायतीमध्ये दोन स्त्रियांची नियुक्ती करण्याची शिफारस केली होती[१०] आणि १९५८ साली राष्ट्रसेवादल व प्रजासमाजवादी विचाराच्या स्त्रियांनी महिला सभेची स्थापना करून स्त्रियांचा राजकीय सहभाग वाढविण्यासाठी प्रयत्न केला. १९५२ च्या पहिल्या सार्वत्रिक निवडणुकीपासून स्त्रियांच्या प्रतिनिधित्वाचे प्रमाण अल्प असल्याचे दिसून येते.

लोकसभा निवडणुकीतील स्त्रियांचे प्रतिनिधित्व – तक्ता क्र. १

अ.नं.	निवडणूक	लोकसभा	लोकसभा सदस्यसंख्या	पुरुष लोकसभा सदस्यसंख्या	स्त्री लोकसभा सदस्यसंख्या
१.	१९५२	पहिली लोकसभा	४८९	४६७	२२
२.	१९५७	दुसरी लोकसभा	४९०	४६३	२७
३.	१९६२	तिसरी लोकसभा	४९७	४६३	३४
४.	१९६७	चौथी लोकसभा	५२०	४८९	३१
५.	१९७१	पाचवी लोकसभा	५४१	५१९	२२
६.	१९७७	सहावी लोकसभा	५४१	५२२	१९
७.	१९८०	सातवी लोकसभा	५२८	५००	२८
८.	१९८४	आठवी लोकसभा	५१९	४७५	४४
९.	१९८९	नववी लोकसभा	५२५	४९८	२७
१०.	१९९१	दहावी लोकसभा	५४३	५०४	३९
११.	१९९६	अकरावी लोकसभा	५४३	५०३	४०
१२.	१९९८	बारावी लोकसभा	५४३	५००	४३
१३.	१९९९	तेरावी लोकसभा	५४३	४९४	४९
१४.	२००४	चौदावी लोकसभा	५४३	४९८	४५
१५.	२००९	पंधरावी लोकसभा	५४५	४८२	६३

राज्यसभेतील सदस्यांची संख्या तक्ता क्र. २

अ.नं.	राजकीय पक्ष	पुरुष	महिला
१.	काँग्रेस	६१	०९
२.	भाजप	४१	०४
३.	कम्युनिस्ट	१३	०१
४.	बसपा	१३	००
५.	स. पा.	११	०१

वरील तक्त्यांवरून असे स्पष्ट होते की, १९५७ च्या निवडणुकीपेक्षा १९६२ च्या निवडणुकीत ११ स्त्री-प्रतिनिधीची संख्या वाढली. परंतु १९६७ च्या निवडणुकीत स्त्रीप्रतिनिधींची संख्या ५ ने कमी झाली व १९७१ च्या

निवडणुकीत २२ स्त्रियांनी प्रतिनिधित्व केले. या वेळी स्त्री-प्रतिनिधींची संख्या ८ ने कमी झाली. १९९९ च्या लोकसभेच्या सार्वत्रिक निवडणुकीत काँग्रेसने ५१ महिलांना उमेदवारी दिली होती. त्यापैकी १४ स्त्री-उमेदवार निवडून आल्या आणि भाजपाने २५ महिलांना उमेदवारी दिली त्यांपैकी १२ स्त्री-उमेदवार विजयी झाल्या. २००४ च्या निवडणुकीत काँग्रेसने ४५ स्त्रियांना उमेदवारी दिली त्यांपैकी १२ स्त्री-उमेदवार विजयी झाल्या. भाजपाने ३० उमेदवार निवडणुकीच्या रिंगणात उभे केले. त्यांपैकी १० स्त्री-उमेदवार विजयी झाले. १५ व्या लोकसभेत ६३ स्त्री-खासदार आणि राज्यसभेत २७ स्त्री-खासदार अशी संख्या आहे. स्त्रियांचा वारसा सांगणाऱ्या पुरोगामी महाराष्ट्रात विधानसभेत २८८ सदस्यांपैकी स्त्रियांची सदस्यसंख्या १२ आहे आणि विधानपरिषदेत स्त्री-सदस्यांची संख्या ६ इतकी आहे. [११]

पंचवार्षिक योजना आणि स्त्री-सबलीकरण :

भारताचे पहिले पंतप्रधान पंडित जवाहरलाल नेहरू यांनी पंचवार्षिक योजनांतून देशाच्या विकासाचा नेहरू-आकृतिबंध तयार केला होता. सर्वांगीण विकास हे त्याचे मुख्य उद्दिष्ट होते. स्त्री-सबलीकरणासाठी पहिल्या पंचवार्षिक योजना काळात १९५४ मध्ये दि स्पेशल मॅरेज ॲक्ट संमत करण्यात आला आणि १९५५ मध्ये वादग्रस्त हिंदू कोड बिल मंजूर करण्यात आले. दुसऱ्या पंचवार्षिक योजना काळात (१९५६-१९६१) स्त्रियांच्या विकासासाठी महिला मंडळाची स्थापना करण्यात आली होती आणि १९६१ मध्ये मॅटर्निटी बेनीफिट ॲक्ट करण्यात आला. तिसऱ्या पंचवार्षिक योजना काळात (१९६२-१९६६) पंतप्रधान लालबहादूर शास्त्री यांनी स्त्रियांच्या आरोग्य आणि शिक्षणावर अधिक भर दिलेला होता. चौथ्या पंचवार्षिक योजना काळात (१९६९-१९७४) महिला पंतप्रधान इंदिरा गांधी यांचा कालखंड होता. या काळात १९७४ मध्ये 'दि कमिटी ऑन स्टेटस ऑफ वुमेन्स इन इंडिया'ची स्थापना करण्यात आली. या कमिटीने स्त्रियांच्या प्रतिनिधित्वाची शिफारस केली होती. महिला पंतप्रधान म्हणून श्रीमती इंदिरा गांधींनी महत्त्वाचा निर्णय घेऊन स्त्रियांच्या प्रतिनिधित्वासाठी पहिले पाऊल उचलले. पाचव्या पंचवार्षिक योजना काळात (१९७४-१९७९) पंतप्रधान श्रीमती इंदिरा गांधी यांनी स्त्रियांच्या एकात्मिक विकास आणि कल्याणकारी योजनांवर अधिक भर दिला होता, १९७६ मध्ये स्त्रियांसाठी राष्ट्रीय विकास कृतिकार्यक्रम सुरू केला आणि १९७६ मध्ये दि चाइल्ड मॅरेज ॲक्ट आणि समानवेतन कायदा मंजूर केला.

सहाव्या पंचवार्षिक योजना काळात (१९७९ - १९८६) मध्ये पंतप्रधान श्रीमती इंदिरा गांधी यांची ३१ ऑक्टोबर १९८४ मध्ये हत्या झाली. त्यानंतर राजीव गांधी यांनी पंतप्रधानपदाचा कार्यभार स्वीकारला. पंतप्रधान राजीव गांधी यांनी स्त्रियांचा आर्थिक आणि सामाजिक दर्जा सुधारण्यावर अधिक भर दिला. १९८४ मध्ये दि हिंदू मायनॉरिटी ॲण्ड गार्डियनशिप ॲक्ट मंजूर केला. सातव्या पंचवार्षिक योजना काळात (१९८६ - १९९०) पंतप्रधान विश्वनाथ प्रतापसिंग यांनी पंतप्रधानपदाची जबाबदारी स्वीकारली; परंतु त्यांचे सरकार अल्पमतात आल्याने चंद्रशेखर यांनी पंतप्रधानपदाचा कार्यभार स्वीकारला. मात्र अवघ्या पाच महिन्यांत चंद्रशेखर यांचे सरकार कोसळले. त्यामुळे १९९१ मध्ये मध्यवर्ती निवडणुका घेणे भाग पडले. मात्र निवडणुकीच्या पहिल्या टप्प्यात २१ ते १९९१ रोजी राजीव गांधी यांची हत्या झाली. या वेळच्या निवडणुकीत काँग्रेसला बहुमत मिळून पी. व्ही. नरसिंहराव यांच्याकडे पंतप्रधानपदाची जबाबदारी देण्यात आली. हा काळ राजकीय अस्थिरतेचा होता. या काळात १९८६ मध्ये दि सुपरटेशन ऑफ इन्पॉरल ट्रफिक इन वुमन ॲण्ड गर्ल्स आणि तुरुंगातील स्त्रियांच्या परिस्थितीत सुधारणा होण्यासाठी राष्ट्रीय तज्ज्ञांची समिती नेमण्यात आली. आठव्या पंचवार्षिक योजना काळात (१९९२-१९९७) पंतप्रधान पी. व्ही. नरसिंहराव यांनी मानवी संसाधन मंत्रालयाकडून स्त्रियांच्या सबलीकरणासाठी कार्यक्रम हाती घेतला आणि नवव्या पंचवार्षिक योजना काळात (१९९७-२००२) पंतप्रधान अटल बिहारी वाजपेयी, एच. डी. देवेगौडा, इंद्रकुमार गुजराल यांच्यावर पंतप्रधानपदाची जबाबदारी होती. या काळात कायदेमंडळात महिलांना ३३ टक्के आरक्षण मिळावे यासाठी पंतप्रधान अटल बिहारी वाजपेयी यांनी प्रयत्न केले आणि स्त्रियांच्या राजकीय सबलीकरणासाठी १९९२ मध्ये ७३ वी संविधान दुरुस्ती करून स्त्रियांना ३३ टक्के राजकीय आरक्षणाची

अनुक्रमणिका

तरतूद करण्यात आली. संविधानाच्या नवव्या भागात पंचायतराजची तरतूद करण्यात आणि कलम २४३ (६) (२) खंड (१) खाली राखून ठेवलेल्या जागांच्या एकूण संस्थेच्या एकतृतीयांशपेक्षा कमी नसतील एवढ्या जागा अनुसूचित जातीच्या किंवा प्रकरणपरत्वे अनुसूचित जनजातींसाठी राखून ठेवण्यात येतील. तसेच २४३ (३) नुसार प्रत्येक पंचायतीमध्ये थेट निवडणुकीद्वारे भरावयाच्या जागांच्या एकूण संख्येच्या एकतृतीयांशपेक्षा कमी नसतील एवढ्या जागा (अनुसूचित जातीच्या व जनजातीच्या महिलांसाठी राखून ठेवलेल्या जागा धरून) महिलांसाठी राखून ठेवण्यात येतील आणि पंचायतीमधील विविध मतदारसंघांमध्ये आळीपाळीने अशा जागांचे वाटप करण्यात येईल. तसेच उपकलम (४) नुसार ग्राम किंवा अन्य कोणत्याही पातळीवरील पंचायतीमधील सभापतींची पदे, राज्यविधिमंडळ, कायद्याद्वारे उपबंधित करील अशा रीतीने अनुसूचित जाती-अनुसूचित जनजाती आणि स्त्रियांसाठी राखुन ठेवण्यात येतील, अशी तरतुद केली आहे.

दहाव्या पंचवार्षिक योजना काळात (२००२-२००७) पंतप्रधान अटल बिहारी वाजपेयी आणि पंतप्रधान मनमोहनसिंग यांनी पंतप्रधानपदाचा कार्यभार सांभाळला होता. या कालखंडात स्त्रियांच्या राजकीय सबलीकरणास प्रोत्साहन देण्यात आले आणि अकराव्या पंचवार्षिक योजना काळात (२००७-२०१२) पंतप्रधान मनमोहनसिंग यांनी स्त्रियांच्या राजकीय प्रतिनिधित्वासाठी आणि राजकीय सबलीकरणासाठी ५० टक्के आरक्षणाच्या तरतुदीचा निर्णय घेतला.

निष्कर्ष :

७३ व्या संविधानदुरुस्तीने स्त्रियांना राजकीय आरक्षण मिळाले. त्यामुळे राजकीय प्रतिनिधित्वासाठी कायदेशीर तरतूद झाली. परंतु भारतात अद्यापही प्रगल्भ लोकशाही विचारांच्या मूल्यांचा अंगीकार केला जात नाही. त्याचा परिणाम स्त्रियांच्या सामाजिक, आर्थिक, राजकीय सबलीकरणावर होतो. पुरुषप्रधान संस्कृतीचा प्रभाव अधिक असल्याने स्त्रियांनी उदारमतवादी स्त्रीवादाचा अंगीकार करून लोकशाही विचारांचा स्वीकार करणे गरजेचे आहे. यासाठी स्त्रियांना शिक्षण, आरोग्य, सामाजिक सुरक्षा, संसदीय लोकशाही मूल्ये, प्रबोधन कार्यक्रमाद्वारे राजकीय उदासीनता दूर करून लोकशाही-मूल्यांचे संवर्धन करण्यासाठी प्रशिक्षण आणि लोक-शिक्षणाची आवश्यकता आहे. यासाठी स्त्री-शिक्षणावर अधिक भर देण्यात यावा. स्त्रियांचा आर्थिक स्तर उंचावणे गरजेचे आहे. राजकीय पक्षांनी पक्षाच्या महिला आघाडी सक्षम करण्यावर अधिक भर द्यावा. स्त्री-पुरुष समानता तत्त्वाचा स्वीकार करावा.

संदर्भसुची :

१. पाटील शरद : जातिव्यवस्थाक सामंती सेवकत्व, सुगावा प्रकाशन, पुणे ३०, सप्टेंबर १९९६, पृष्ठ ७१.

2. Indu Prakash : Indian Women--The Power Trapped, Galaxy Publication S. F. S. Flat No. 3, Alakananda , New Delhi - 110 019.

३. पाटील भारती : आरक्षण आणि सामाजिक न्याय, समाजवादी प्रबोधिनी प्रबोधन प्रकाशन, इचलकरंजी, पु. १९.

4. Rao B. Shiva : Framing of India's Constitution Vol. No. 1, P. P. 60.

५. पाटील भारती : आरक्षण आणि सामाजिक न्याय, समाजप्रबोधन पत्रिका, इचलकरंजी, पृष्ठ २०.

6. Madhulata Anand : Women Empowerment Legal and Equational Persective, P. P. 3-4.

7. Constituent Assembly Debaters official Report Loksabha Secretariat, New Delhi, 4th reprint, 2013, Vol. No. 1, P. P. 59.

8. Constituent Assembly Debaters official Report Loksabha Secretariat, New Delhi, 4th reprint, 2013, Vol. No. 7, P. P. 504.

९. माहिती व प्रसारण : भारत सरकार : नेहरू, पंडित जवाहरलाल यांचे लोकशाही विकेंद्रीकरणाचे भाषण.

१०. महाराष्ट्र राज्य माहिती व जनसंपर्क मंत्रालय, मुंबई : लोकराज्य, नोव्हेंबर १९७५, पृष्ठे १२ ते १४.

11. Election comission of India : website.



लेखकांचा परिचय

प्रा गोपाल श्रीपती महामुनी (सुतार)

'यमुनापर्यटन' (मराठी) आणि 'इंदिराबाई' (कन्नड) या कादंबऱ्याचा तौलानिक अभ्यास या विषयावरील पीएच. डी. प्रबंध शिवाजी विद्यापीठाकडे सादर. विविध नियतकालिकांतून अनुवादित कथा, लेख प्रसिद्ध.

पत्ता :– मराठी विभाग, श्रीमती कुसुमावती कला, वाणिज्य महाविद्यालय, मु. पो. बेडकिहाळ, ता. चिकोडी, जि. बेळगांव. भ्रमणध्वनी - ०९९००४२६१२४.

कै. प्रा. डॉ. प्रतिभा कामत

तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापिका म्हणून निवृत्त. तत्त्वज्ञानविषयक मासिकांमधून लेख प्रसिद्ध.

पत्ता : Horizon बिल्डिंग, गोखले रोड, दादर (उ.), मुंबई २८. फोन नं. (०२२) २४४५७७१२.

डॉ. प्रभाकर गद्रे

इतिहासाचे निवृत्त प्राध्यापक, धुळयाच्या राजवाडे संशोधन मंदिरात संशोधनाचे काम करतात.

पत्ता :– राजवाडे संशोधन मंडळ, राजवाडे पथ, गल्ली क्र.१, धुळे ४२४ ००१,

डॉ. राहुल रेवले

आयुर्वेदीय वैद्यकाचे विद्यार्थी.

पत्ता :– २३, जयभवानी हौसिंग सोसायटी, शाहूपुरी, सातारा. भ्रमणध्वनी :९४२२५९२०६८

प्रा. डॉ. भगवान माने

फ्रीलान्स जर्नालिस्ट. योजना मासिक, सुगावा, अस्मितादर्शन, विचारमंथन इत्यादी मासिकांमधून लेख प्रसिद्ध. राज्य व राष्ट्रीय स्तरावर शोधनिबंध वाचन. भारतीय संविधानाचा विशेष अभ्यास. महाराष्ट्र व लोकप्रशासन परिषदेचे कार्यकारिणीसदस्य.

पत्ता : असोसिएट प्रोफेसर, राज्यशास्त्र विभागप्रमुख, जयसिंगपूर, ता. शिरोळ, जि. कोल्हापूर – ४१६ १०१. भ्रमणध्वनी : ९८२३८४५१४१.

रजिस्टर क्र. **11697/57**

हे मासिक प्रा. यशवंत कळमकर यांनी के'सागर ग्राफिक्स अ‍ॅण्ड प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका

हे मासिक प्रा. यशवंत कळमकर यांनी सन प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई